Ensayos

sobre la relación entre la filosofía y las ciencias

Fernando Leal Carretero

UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Ensayos

sobre la relación
entre la filosofía y las ciencias

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Fernando Leal Carretero

Ensayos

sobre la relación entre la filosofía y las ciencias

Universidad de Guadalajara
2008

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Primera edición, 2008

D.R. © 2008, Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de
Ciencias Sociales y Humanidades
Editorial CUCSH-UdeG
Guanajuato 1045
Col. La Normal
44260, Guadalajara, Jalisco, México
Consulte nuestro catálogo en: www.cucsh.udg.mx

Imagen de portada: Detalle de un camafeo que representa a un joven pensativo, posiblemente el príncipe troyano Paris. Procede de Roma, siglo I a.C. Tomado de Lucilla Burn *The Bristish Museum Book of Greek and Roman Art.*

ISBN: 978-607-450-023-3

Impreso y hecho en México
Printed and made in Mexico

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Para Judith

Mi amada es una tierra agradecida.
Jamás se pierde lo que en ella se siembra.
Toda fe puesta en ella fructifica.
Aun la menor palabra en ella da su fruto.
Todo en ella se cumple, todo llega al verano.
Cargada está de dávidas, pródiga y en sazón.

⋮

Le he dado lo que es suyo, por eso me lo entrega.

GABRIEL ZAID

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Índice

Flatvs vocis lapsvs calami (aviso al lector) 11

EL PROGRAMA

I. Del deleite de ser filósofo en Latinoamérica 17

II. Que la filosofía es un bien, pero ser filósofo no es un bien 23

III. La filosofía no está en crisis 55

IV. ¿Qué puede (llegar a) ser el análisis del discurso filosófico? 69

AVISTAMIENTOS HISTÓRICOS

V. La obsesión por los antiguos 103

VI. Voltaire contra Pascal (sobre la unidad temática de las *Cartas filosóficas*) 121

VII. Sobre la relación especial entre filosofía crítica y conocimiento científico 141

VIII. Filosofía crítica y etología cognitiva 179

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

APLICACIONES SISTEMÁTICAS

IX. De la naturaleza de la conciencia a la conciencia de la naturaleza 195

X. Las neurociencias y el problema del libre albedrío 211

XI. El desarrollo del conocimiento ético 227

XII. Cómo estudiar el desarrollo moral 245

XIII. Para una filosofía de la educación especial 259

XIV. Ética y política 281

XV. ¿Qué podría ser la *teoría* de las organizaciones? 301

DIVERTIMENTOS

XVI. Una meditación sobre las relaciones entre la ética y el poder 323

XVII. La sociología como vocación 341

XVIII. El académico en su laberinto, o de cómo un libro lleva a otro 361

XIX. ¿Cómo se podría enseñar a escribir en la escuela? 379

XX. La naturaleza del contrato entre don Quijote y Sancho 401

Referencias bibliográficas 421

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Flatvs vocis lapsvs calami
(aviso al lector)

Quien esto escribe tiene un buen rato tratando de descifrar qué es exactamente esa ocupación humana, llamada filosofar, que ha sido la principal suya desde el comienzo de su adolescencia. Las conclusiones a que ha llegado merecen un ensayo largo que sus diversas ocupaciones académicas le han impedido hasta ahora emprender, si descontamos notas dispersas en cuadernos y discos magnéticos. Pero he aquí que una de las cuestiones más importantes que debe enfrentar cualquier intento decoroso de responder a la pregunta es la cuestión de la relación de la filosofía con la ciencia. Y sobre ella el autor ha venido pensando más que sobre ninguna otra, cosa que se le reveló al tratar de poner un poco de orden en sus archivos. Casi todos los textos incluidos en esta colección representan en efecto el producto de reflexiones provocadas por haber sido el autor invitado a dirigirse a un público particular en una ocasión particular; y todos, en un sentido u otro, tienen que ver (como creyó el autor constatar *a posteriori*) con la relación entre la filosofía y la ciencia. La colección como tal resulta entonces un substituto, ojalá no demasiado imperfecto, del ensayo largo que habría que escribir algún día. Por lo demás, el autor confiesa que partió del supuesto de que el tiempo y trabajo requeridos para reunir estos materiales y pulirlos para su publicación sería poco. El supuesto resultó equivocado, como suele ser el caso, y fueron necesarios meses enteros de trabajo repartidos a lo largo de los últimos tres años para producir lo que el lector tiene delante suyo. Durante el retraso hubo nuevas invitaciones a hablar, nuevas notas, y el libro creció más allá del plan inicial.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

El tema de cada uno de los discursos pronunciados fue parcialmente definido por sus distintos anfitriones; pero todos ellos tuvieron la gentileza de dejar al autor una generosa latitud en subespecificar la manera de abordarlo. En cada caso el autor habló de viva voz: *flatus uocis*, palabras que el viento se llevó; y en cada caso también el autor intentó prepararse para emitir esas palabras escribiendo una versión previa de lo que pretendía decir: *lapsus calami*, garabatos que trataron de fijar lo que tal vez hubiera debido permanecer inédito. Que el juicio de los desocupados lectores decidirá esto último, no hay ni que decirlo. Pero lo que sí habría que decir, y aun recalcar, es que la experiencia del autor en todo lo que escribe es muy semejante a la de tomar dictado. Si el, la o lo que dicta está arriba o abajo (si es el νοῦς ποιητικός del que habló Aristóteles tan parca y desgarbadamente, o se trata de procesos cognitivos subconscientes, como propuso Poincaré con pareja brevedad pero mayor garbo, o incluso si resulta que arriba y abajo son lo mismo, como pluguiera a Heráclito o acaso a Hegel), no importa tanto para los propósitos de este aviso cuanto la segunda y más sugerente interpretación del título que tal considerando suscita: se antoja bastante probable que lo escrito aquí contenga errores de dictado paralelos a los errores de copista a que se refiere la expresión original de "resbalones de la pluma", y por ende igualmente probable que esos errores conviertan los intentos de pensar del autor en meros "soplos de la voz", conforme menos a la doctrina bien entendida de los viejos nominalistas que a la versión maligna de sus detractores y calumniadores.

El título que este libro impreso ostenta hace referencia medrosa al gran modelo del Señor de la Montaña, tan medrosa de hecho que sólo hacía de subtítulo en el manuscrito, cuyo título era el que ahora adorna este aviso al lector y que se acaba mal que bien de explicar. el autor se ha dejado convencer por personas cercanas y de buena voluntad de que aquella maniobra de escondrijo era rebuscada y posiblemente contraproducente, por cuanto podría muy bien alejar y hasta espantar a algunos lectores.

Los textos que aquí se presentan pueden dividirse, y así los ha dividido el autor, en cuatro grupos. El primer grupo (caps. I-IV) presenta de manera panorámica y cuasi programática partes cruciales de la concepción de la filosofía que el autor ha ido construyendo a lo largo de su vida. El segundo (caps. V-VIII) y el tercero (IX-XV) se proponen ilustrar y acaso justificar dicha concepción,

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

aunque siguiendo rutas distintas: el segundo grupo mediante incursiones en la historia de la filosofía y el tercero a través de la discusión puntual, y más sistemática que histórica, de ciertas cuestiones filosóficas particulares con referencia a métodos y resultados de las ciencias cognitivas y sociales. Finalmente, en el cuarto grupo de textos (caps. XVI-XX), el más variopinto, se han colocado textos cuya relación con el resto de la colección puede parecer más tenue o menos nítida, pero en opinión del autor no es menos real.

El libro puede leerse más o menos en cualquier orden, ya que los textos fueron redactados de manera independiente, si bien se ha procurado establecer referencias cruzadas entre ellos durante la última redacción. Un orden posible sería por tono, facilidad y ocasión para una cierta irreverencia. Bajo ese criterio el lector podría comenzar por los capítulos I, III, XVIII y XX, y en caso de gustarle lo que leyó, podría seguir con los capítulos II,V, XI y XVI. En cualquier caso, convendría que dejara para el final (*if at all*) los capítulos VII y XIV, ya que son probablemente los más densos y difíciles de leer. Por otro lado, conviene declarar también aquí, a fin de no tener que repetirlo en cada lugar, que las traducciones de los pasajes que se creyó conveniente citar *verbatim* se deben todas al autor. Finalmente, el estilo oral de los textos aquí reunidos (en particular, la substitución de "el lector" o "los lectores" en vez del "ustedes" que se usa para dirigirse a un auditorio en vivo) fue modificado todas las veces que eso no implicaba redactar todo de nuevo; de ahí ciertos cambios de tono que bien pudieran herir algunas sensibilidades estéticas (valga el pleonasmo contra el que combatió inútilmente Kant antes de darse sabiamente por vencido).

El primer texto de la colección data de 1994 y el último de 2007, y en esos trece años la concepción del autor sobre la filosofía en general y sobre la relación de la filosofía con las ciencias en particular ha sufrido modificaciones y pulimentos, por lo que el lector agudo observará pequeñas fricciones ocasionales. De hecho, si se incluyeran en esta colección todas las cosas que el autor ha dicho o escrito sobre el tema, esas fricciones serían aún más obvias. No se incluyen textos ya publicados en otros lugares a fin de mantener el carácter inédito de los escritos reunidos aquí; tampoco se incluyen textos igualmente inéditos, pero insuficientemente redactados, a fin de no hacer la lectura más penosa de lo que aconseja la prudencia en materia literaria.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Ahora bien, cuando el autor se sentó a trabajar sobre estos ensayos se encontró aquí y allá notas escritas después de las presentaciones orales, y no pudo resistir la tentación de incluirlas en los lugares relevantes, ni tampoco la de añadir ideas o referencias bibliográficas que algo actualizan y tal vez hasta mejoran los textos; de ahí el carácter un tanto anacrónico o palimpséstico que pudieran presentar algunas partes. De hecho, en un sentido puede leerse este libro como una especie de *bibliographical essay*, o al menos un *guide de lecture*, sobre algunos de los temas más interesantes que en la humilde opinión del autor existen hoy día en ciencia y filosofía. El lector apresurado puede ignorar todas las referencias y notas a pie de página, que están allí nada más para servir de indicadores a quien quiera explorar las cosas más a fondo o en mayor detalle. En cuanto a las referencias a los propios trabajos del autor, conviene advertir que ellas tienen el propósito principal de ayudar a éste a entender que sus ideas tienen alguna unidad, a pesar de las apariencias; se trata, pues, de un asunto puramente personal que podría tener poquísimo interés para el lector. Por lo demás, si éste se percatare de que algunos capítulos contienen más notas o referencias que otros, la razón será una de dos: o bien la redacción del texto menos anotado y referenciado pareció menos imperfecta, o bien –más simplemente– pasa que el autor se fijó un plazo y, como dicen que alguien dijo alguna vez, las cosas no concluyen, sino que uno las abandona (puede añadirse: por cansancio o desesperación). Publicar un texto es decirle adiós para siempre, o hasta la segunda edición, que en la mayoría de los casos es exactamente lo mismo (*ad kalendas Graecas*).

El autor es perfecta y casi podría decirse penosa o apenadamente consciente de la insuficiencia de estos textos, pero los lanza al mundo con la doble esperanza de que su lectura tenga alguna utilidad, al menos didáctica, y de que produzca algún placer, al menos el que procede del deseo de no estar de acuerdo y el gusto de pergeñar alguna refutación.

Fernando Leal Carretero
Zapopan, 5 de julio de 2008

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

EL PROGRAMA

Ja, mach nur einen Plan
Sei nur ein großes Licht!
Und mach dann noch 'nen zweiten Plan
Geh'n tun sie beide nicht.

—Brecht

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

I. Del deleite de ser filósofo en Latinoamérica*

El comienzo de los años 70 del siglo pasado fue el período de mi iniciación en la filosofía. Con la perplejidad del preparatoriano ante la decisión de a qué dedicar mi vida –dividido, para ser más específico, entre mi deseo de estudiar matemáticas, medicina, derecho y economía– la lectura de los diálogos socráticos de Platón y Jenofonte me condujeron a elegir la filosofía como una especie de carrera que me permitiría meter mis narices en cualquier libro y cualquier disciplina sin que nadie se enojara: la filosofía como salvoconducto en medio de los celos profesionales y los feudos académicos. Poco sabía mi yo adolescente de entonces que en los países del primer mundo en ese momento de la historia, y hasta bien entrados los 80, era esto el privilegio de muy pocos audaces, la mayoría ostracizados si no vilipendiados.

---

* Intervención en el *I Banquete Internacional de Filosofía*, Feria Internacional del Libro, Guadalajara, Noviembre 2005. Se trataba de un panel en que participaron filósofos peruanos y mexicanos, y la consigna era expresar la propia experiencia como filósofo en nuestros países. La tesis defendida aquí, según la cual la filosofía hace preguntas sin brindar respuesta alguna, provocó algún malestar y no dejó de ser impugnada por otro miembro del panel. Yo ofrecí declararme refutado si el impugnante pudiese ofrecer una sola pregunta a la que la filosofía hubiese respondido. Luego de un elocuente suspenso, en que el impugnante trasegaba su memoria en busca de ese solitario contraejemplo, dio en ofrecer uno, a lo que los demás miembros del panel objetaron enseguida de la manera usual en filosofía. Imposible imaginar mejor confirmación de mi tesis.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

En la parte del mundo dominada por la tradición británica la filosofía era –y en gran medida sigue siendo– una especialidad donde la ciencia y el lenguaje ordinario eran los temas obligados, y donde el análisis lógico o cuasilógico era y es el único método aceptable. En la otra parte del mundo, la dominada por la tradición germánica (y esto incluye todo el mundo latino) la filosofía era –y en gran medida sigue siendo– una disciplina histórica donde reinan, solitarios y gloriosos, los grandes filósofos, y donde la erudición filológico-crítica o un remedo de ésta era y es la iglesia fuera de la cual, como sabemos, no hay salvación. Mis estudios en Alemania, a los que salté directo de la preparatoria, me formaron rigurosamente en los gajes de este último oficio y fui puntualmente ordenado como sacerdote de la secta teutónica, pero no sin antes (y un poco a escondidas de mis profesores) iniciarme por mi cuenta en los sacramentos de la filosofía analítica de la ciencia y del lenguaje ordinario.

Así conocí los dos mundos y por conocerlos aprecio sus buenas costumbres, aunque no sin lamentar sus excesos. Me confieso miembro de ambas sectas y me declaro públicamente hereje de las dos religiones. Y si se me hubiera ocurrido trabajar de filósofo en una universidad del primer mundo, creo que habría tenido muchos problemas, tal vez no de conciencia, pero sí al menos inquisitoriales. En ese sentido fue felicísima mi decisión de volver a México, si bien no la determinó ningún don profético, sino causas bastante más mundanas y hasta pedestres. El caso es que en México –como, a lo que entiendo, en el resto de la América Latina– se cree firmemente y se usa principalmente el modo germánico de hacer las cosas (la filosofía como historia de la filosofía), aunque más de nombre que en realidad, pues la ausencia de bibliotecas dignas de llamarse tales lo hace un ejercicio a lo menos quijotesco, por no decir patético. No quiero negar que el modo anglosajón ha ido apareciendo y haciéndose visible a lo largo de los 80 y según iba yo ejerciendo la profesión de filósofo en estos lares. Pero debemos admitir que este *modus philosophandi* era al principio un culto minoritario y limitado a unas pocas personas aisladas. Hoy día las cosas han cambiado y siguen cambiando, y hay quien dice que las dos iglesias convergen hacia una unión ecuménica, no sólo en el mundo, pero hasta en nuestros pequeños mundos.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Yo no sé si tal presunto ecumenismo será en filosofía más exitoso de lo poco que ha sido en la religión organizada ni, para ser francos, me importa en absoluto. La verdad es que la filosofía la veo yo de la misma manera que la veía ya como adolescente: una licencia para andar de peregrino por todas las esferas del saber sin mayor obligación que la que tiene uno consigo mismo, a saber la de buscar *sine ira et studio* las respuestas a las preguntas que uno se hace, y buscarlas donde las encuentre uno. Donde las encuentre uno, digo y repito, porque si se toma uno en serio las preguntas no hay sino lanzarse a vagar por el mundo y aprovechar cualquier oportunidad, cualquier asomo o promesa de respuesta que se presente.

Y aquí viene la grande y escandalosa confesión. Resulta que raras, rarísimas veces me ha pasado encontrar al menos respuestas parciales en los filósofos mismos, grandes o pequeños. Es más, añado con alguna pena que, cuando las he encontrado en ellos, ha sido porque, de una manera u otra, esos filósofos, grandes o pequeños, en que las encontré eran al menos en parte como yo: peregrinos, licenciosos, oportunistas. Dirán ustedes que nunca falta un roto para un descosido y que Dios nos hace y ya nosotros nos juntamos. Bien puede ser. Pero el caso es que desde esa perspectiva, que es la mía y la de aún pocos pero selectos contemporáneos, las grandes tradiciones de enseñanza, aprendizaje e investigación que he llamado *anglosajona* y *teutónica* en honor a sus más notables e influyentes manifestaciones modernas (ambas se remontan, por supuesto, como todo en filosofía, a nuestros amados ancestros griegos y romanos) se antojan como viejas tías, simpáticas y comedidas, pero a fin de cuentas perdidas en sus recuerdos y cachivaches.

Para mí la filosofía, o mejor dicho: el filosofar, es una actividad de plantearse preguntas y buscar respuestas a esas preguntas, y la búsqueda de esas respuestas casi siempre nos lleva –o al menos a mí personalmente me ha llevado– a ese extraordinario mundo que llamamos la ciencia moderna. Por ejemplo, yo comencé preguntándome cosas del tipo de qué es el pensamiento, qué es el conocimiento, qué es el método, qué es el ser humano; en fin, ya ven ustedes: las mismas que probablemente se pregunta cualquier hijo de vecino al que le ocurre el infortunio de ser picado a tierna edad por la araña filosófica. La diferencia que he constatado y sigo constatando al

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

compararme con la mayoría de mis amigos y colegas en filosofía (primero adolescentes, luego adultos y hoy ya casi viejos) es que *esas* preguntas en ningún caso me parecían *bien* contestadas por los textos que los filósofos, ayer como hoy, escriben.

No hay contradicción con lo que dije antes, a saber que me ha ocurrido encontrar respuestas parciales en algunos pocos escritores filosóficos; esto ha sido, cuando ha sido, porque los escritores en cuestión habían ya modificado las preguntas de que partieron. Esto se aclarará un poco más en lo que sigue, o así lo quiero y espero. Por lo pronto, lo que hay que decir es que las preguntas del tipo "¿qué es X?", donde X es cualquiera de esas cosas grandes y portentosas de que hablan o hablamos los filósofos (el Bien, la Verdad, el Hombre, y cuantas quieran y gusten añadir ustedes) son en sí mismas insulsas y hasta ridículas, propias de la edad en que se las plantea uno, y si se va uno con la *finta* de su forma inmadura e inadecuada acaba uno cultivando la epistemología, la metafísica, la ontología, la filosofía de la ciencia, la filosofía del lenguaje, o alguna otra de las llamadas disciplinas filosóficas.

No fue eso lo que me pasó a mí.

Partiendo de las preguntas indicadas ciertamente perdí algún tiempo en la lectura de los grandes y pequeños filósofos y paseándome por las disciplinas filosóficas. ¿Quién no lo ha hecho? Tal vez perdí más del necesario, o al menos más del que otros colegas han necesitado; pero en fin: uno es quien es, y si le toma a uno demasiado tiempo liberarse de viejas ataduras no hay nada que se pueda hacer para remediarlo ni nadie que se lo remedie a uno. El punto es que no me quedé ni entre los filósofos ni dentro de sus tales disciplinas filosóficas, sino que proseguí mi camino hasta llegar, primero, a la metamatemática y al álgebra abstracta, luego a la filología clásica, la crítica de textos y la gramática comparada, luego a la lingüística general y a la tipología sintáctica y fonológica, luego a la psicología cognitiva, la fisiología general y las neurociencias, y finalmente (en este final provisional donde me encuentro por el momento) a las ciencias sociales, la historia, la economía y el derecho.

Si todavía se acuerdan ustedes de lo que dije al principio sobre mi problema de elección preuniversitaria, se darán cuenta de que mis obse-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

siones han permanecido conmigo: las ciencias a las que he llegado o por las que he pasado son, sobre poco más o menos, las que tenía en la mira ya entonces. Cambia uno tanto y a la vez tan poco que da miedo. Ahora que en cierto modo me he sacado la lotería, por cuanto he podido estudiar todo eso que les platico no como profesional (que la vida no le alcanza a nadie para serlo de todas esas profesiones), sino como ese observador exterior, desapegado y *amateur* que puede ser uno como filósofo que no cree bien a bien ni en la filosofía analítica ni en la historia de la filosofía, pero sí en contestar las preguntas que va uno por el mundo planteándose.

Añado nada más dos cosas y termino.

Una es que me he llevado una gran sorpresa al tratar de contestar las preguntas filosóficas de las que partí. Al principio, como es natural, intentaba encontrar respuesta *precisa* en tal o cual ciencia (álgebra, sintaxis, neuropsicología, teoría de precios) a una pregunta filosófica dada y pensada y repensada; pero lo que hallaba es que la pregunta no se podía responder *precisamente*, sino que le pasaba algo curiosísimo: que se me iba transformando entre las manos en otra pregunta, y hasta en otras muchas y variadas, y tan distintas de la original que sólo la piedad con mi antiguo yo podía seguirlas identificando con ella o con formas de ella. De hecho, las nuevas preguntas que me iban surgiendo al contacto real con las ciencias que iba consultando en mi perpetuo peregrinaje resultaban mucho más interesantes que aquella de la que había partido; y no fuera yo sincero si les ocultara a ustedes que al paso del tiempo me ha siempre terminado por parecer que las preguntas que se hacen o que nos hacemos los filósofos *en tanto que filósofos* son bastante pueriles y como tales perfecta e irremediablemente insolubles.

Que las preguntas filosóficas son insolubles, me dirán ustedes y con razón, no es ninguna novedad. Es más: de su insolubilidad algunos filósofos han hecho orgullosa profesión de fe; bien lo sé porque los he oído y los conozco. Lo que sí debo decir es que, personalmente, eso me parece inaceptable. Porque yo les pregunto a ustedes con el corazón en la mano: ¿cuál es el sentido de dedicar su vida uno a preguntas que no tienen respuesta?

Para mí que ninguno.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

A las ciencias se las ha llamado *artes de lo soluble*, y los científicos (formales y naturales, sociales y cognitivos) se precian de dedicar sus esfuerzos a contestar preguntas que tienen respuesta, y por cierto no respuesta fácil, ya que las preguntas que los científicos responden son siempre muy difíciles de responder. Pero es mejor laborar por responder una pregunta difícil (p.ej. si los *vouchers* son un medio eficiente de distribuir los bienes públicos, si la dislexia del desarrollo se basa en una incapacidad para procesar los rasgos suprasegmentales, si los seres sobrenaturales que encontramos en las más diversas religiones corresponden a un uso específico de la teoría de la mente que es deficitaria en las diversas formas de autismo, si los adjetivos constituyen una categoría sintáctica no universal pero perfectamente independiente de las demás, si las nubes son un medio de transporte para las bacterias) que no perder el sueño por preguntas insolubles y mal planteadas (p.ej. cuál es la esencia del lenguaje, si existen otras mentes, o cómo podemos refutar al escéptico o al inmoralista).

Yo por mi parte prefiero dedicar mi vida a las primeras, tratando de responder a alguna de ellas yo mismo o al menos (en muchos casos) siendo espectador fascinado y a veces exaltado de los intentos que hacen las personas que se han capacitado para responderlas, vale decir: los hombres y mujeres de la ciencia. Aquí y en ningún otro lugar se sitúa para mí el deleite de ser filósofo. Y concluyo, porque la segunda y última cosa que quería añadir para terminar es ésta: que el hecho de poder disfrutar eso de ser filósofo, de haberlo podido disfrutar durante los ya más de 20 años que tengo de ejercer la profesión, lo debo a haberla ejercido en América Latina, donde el caos y la anarquía que reinan lo mismo en nuestras universidades que en nuestras sociedades me han dado una libertad que no habría tenido si el hado me hubiese condenado a ser profesor en el Primer Mundo.

¡Bendito caos, bendita anarquía, bendita libertad!

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

II. Que la filosofía es un bien, pero ser filósofo no es un bien*

Me han pedido que dé la bienvenida a la nueva generación de estudiantes de filosofia de esta universidad, cuyos cursos recién inician. No sé bien cuáles pudieran ser los motivos por los que el departamento de filosofia tuvo a bien invitarme a darles a ustedes la bienvenida, pero se me ocurre pensar que tal vez la razón sea que, a pesar de haber yo empezado a cultivar la filosofia desde los 16 años, me encuentre yo en la curiosa situación, casi 32 años después, de seguirla cultivando. No recuerdo ahora en qué pasaje de Platón o Jenofonte aparece un personaje muy serio que dice que "eso de la filosofia" está bien para los adolescentes y jóvenes, pero no es propio de una persona madura. A mis casi 48 años, pues, ya no sería propio de mí que me siguiese ocupando de filosofia, y aún debería avergonzarme de seguir con estas cosas, al menos si esta sentencia antigua dice la verdad. Como se trata de una opinión que yo respeto, y hasta en cierta medida comparto, se sigue que mi desvergonzada perseverancia en estas cosas propias de

---

* Conferencia de bienvenida a la licenciatura en filosofia, Universidad de Guadalajara, Marzo 2002. Por razones obvias, el lector apreciará que el contenido de este texto no es exactamente idéntico a lo que dije en mi charla: el tiempo no habría alcanzado. Algunas partes de este texto fueron leídas, otras corresponden a una redacción posterior, ya que durante la charla sólo tenía un esbozo de ellas e improvisé la exposición verbal. Espero que este texto, más largo y completo que la plática, cumpla una función útil y tenga lectores tan atentos como el auditorio al que tuve la suerte de dirigirme en esa ocasión.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

adolescentes y jóvenes al menos garantiza que filosofar no mata (ni siquiera de hambre), aunque el vivir filosofando no me recomiende ante los ojos de muchas personas maduras. Pero si algunos han pensado y piensan que mi edad no es ya apropiada para filosofar, el propio Platón asegura lo contrario, cuando dice en algún lugar que hasta no haber cumplido los 50 años no puede realmente comenzar alguien a filosofar. Viéndolo bien, estoy en un brete, porque unos dicen que ya no debo y otros que todavía no puedo. Por lo pronto, he decidido que voy a hacerle caso a Platón y esperar todavía un par de años, para comprobar si tiene o no razón.

Comoquiera que sea de todo ello, la mejor manera que se me ha ocurrido de darles la bienvenida es tratando de contestar tres preguntas que de una u otra manera seguramente se estarán preguntando ustedes a sí mismos y tal vez incluso discutiendo con sus amigos ahora que se encuentran en el umbral de sus estudios:

1. Qué es y para qué sirve la filosofía
2. De qué manera o de qué maneras se puede estudiar filosofía
3. Qué se puede legítimamente esperar de una licenciatura en filosofía

La primera pregunta (*qué es y para qué sirve la filosofía*) es la pregunta más general que se puede uno hacer, y de entrada les puedo decir que se le han dado muchas respuestas, no todas compatibles entre sí. De hecho, uno de los debates más antiguos y persistentes en filosofía es justo el que se refiere a su naturaleza y función. La respuesta que yo les voy a dar es la respuesta a la que he llegado después de dedicar a la filosofía 32 años –dos tercios– de mi vida. Les pido que no tomen esa respuesta como un dogma. No es un dogma. Es, repito, la posición a la que he llegado después de mucho tiempo; nada más ni nada menos. Merece única y exclusivamente el respeto que tiene una posición que no se ha tomado de la noche a la mañana o a la ligera, y que por tanto tiene detrás de ella muchas y buenas razones. No creo que sea una posición que ustedes puedan comprender bien, simplemente porque no han vivido los años que he vivido yo, no han leído los libros que he leído yo, no han pensado sobre todas las cosas sobre las que he pensado yo. Pero tal vez les sea de alguna utilidad u orientación. Más no pretendo con mi exposición.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

La segunda y la tercera preguntas (*de qué manera o de qué maneras se puede estudiar filosofía* y *qué se puede legítimamente esperar de una licenciatura en filosofía*) son, comparadas a la primera, preguntas mucho más específicas, concretas y sobre todo prácticas. Creo que la validez de las respuestas que voy a dar a esas preguntas aquí no depende *completamente* de la respuesta que daré a la primera pregunta, aunque tal vez dependa *en parte* de esa respuesta. Pero si la respuesta a la primera pregunta viene en gran medida del hecho de haber tratado de vivir una vida filosófica, las respuestas a las otras dos vienen de mi *experiencia* como estudiante de filosofía, profesor de filosofía y observador de las prácticas universitarias en materia de enseñanza de filosofía mucho más que de mi *proyecto de vida* como filósofo.

En todo caso, sobre la base de las respuestas que daré a las tres preguntas mencionadas, concluiré mi discurso de bienvenida con un intento breve de explicar el sentido profundo de la sentencia de Séneca que sirve de título a este discurso: "que la filosofía es un bien, pero ser filósofo no es un bien" (*sapientiam bonum esse, sapere bonum non esse* –Séneca, *Cartas a Lucilio*, 117, 1).

Qué es y para qué sirve la filosofía

Hay muchas cosas en la historia de la humanidad que se han asociado con el nombre de "filosofía", pero ahora no me refiero a todas ellas, sino solamente a la empresa que se inició en Grecia hace aproximadamente 2,500 años y que, con algunos accidentes e interrupciones parciales, se continuó cultivando en el continente europeo y que hace 500 años se extendió al continente americano. No hablo pues de aquellas tradiciones intelectuales y espirituales de China, la India y otros lugares y culturas que alguna vez se han considerado similares en su pretensión o alcance a la filosofía occidental. Y no hablo de ellas no porque no tengan interés –lo tienen y muy grande– sino porque no las he estudiado con el afán y cuidado con el que he estudiado la tradición a la que, para bien o para mal, pertenecemos la mayoría de los nacidos en México.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Algunas personas hacen un gran escándalo en torno al *nombre* mismo de la filosofía. Como se trata de un compuesto griego que significa, a la letra, "amor al saber" o "afición al saber", se ha pretendido encontrar en la palabra no sé qué misterios de significación que nunca ha ella albergado. La palabra φιλο-σοφία no tiene un sentido diferente a la palabra σοφία. Piensen ustedes por un momento: el "saber" (σοφία) no es algo que se adquiere por casualidad; es algo por lo que hay que bregar y luchar y porfiar y afanarse. Necesariamente entonces nadie puede ser "sabio" (σοφός) o "tener sabiduría" si no es un "aficionado al saber" (φιλόσοφος). La afición al saber y el saber son una y la misma cosa, representada en un caso como actividad, en otra como estado. De hecho, tanto en el mundo griego como siglos después en Europa, la palabra "filosofía" y la palabra "ciencia" significaron lo mismo. Por ejemplo, la gran obra de Newton se llama *Principia mathematica philosophiae naturalis*, es decir "principios matemáticos de la filosofía natural", que equivale a "principios matemáticos de la ciencia natural" o, como diríamos hoy más simplemente: "principios matemáticos de la física".

Pero esta identidad de significado entre "filosofía" y "ciencia" corresponde obviamente al habla *culta*. En el habla *popular* hay, curiosamente, otra identidad o cuasi-identidad: la que hay entre "filosofía" y "sabiduría". Piensen ustedes en frases como "tomó las cosas con filosofía", "tiene una actitud filosófica ante la vida", "es todo un filósofo". Usualmente no se dicen de personas que han estudiado filosofía, sino de personas que son, piensan, hablan o actúan de determinadas maneras, justo aquellas maneras que nos parecen evidenciar una cierta sabiduría.

La situación es curiosa, porque si la ciencia es filosofía y la filosofía es sabiduría, parecería que podemos concluir que la ciencia es sabiduría. Pero es natural y correcto resistirse a semejante conclusión. En general, los científicos no nos parecen ser sabios ni los sabios nos parecen ser científicos. (Por lo menos, no en tanto que tales: habrá algunos científicos sabios, sin duda, pero también científicos que no lo son, o sabios que no hacen ciencia.) ¿Qué es lo que ocurre aquí? A mí me parece que lo que ocurre aquí es justamente que la filosofía se desarrolló históricamente entre los dos polos de una ciencia que comenzaba y una sabiduría que siempre

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

había existido. En efecto, todas las sociedades humanas han tenido siempre "sabios", personas de alguna manera destacadas y reconocidas en sus comunidades como poseyendo ciertos atributos que los hacen distintos a los demás, y gracias a los cuales nos acercamos a ellos para pedirles consejo en situaciones difíciles de la vida y escuchamos sus palabras con respeto y atención. La *sabiduría* así entendida es un producto natural de las comunidades humanas; en general, a más viejo más sabio, y aunque hay viejos que no son sabios, sino necios, nunca encontraremos un joven que sea sabio. ¿Cuáles son los atributos del sabio? Todos los conocemos:

- una cierta calma ante las adversidades,
- una cierta capacidad de reflexión que aprovecha todas las experiencias de la vida para aprender algo,
- una cierta dulzura de ánimo,
- una cierta habilidad para escuchar al otro y responderle con las palabras adecuadas,
- una conciencia aguda de las limitaciones humanas, particularmente de las propias,
- una visión clara de lo que es verdaderamente importante en la vida,
- una cierta indiferencia a las opiniones ajenas,
- un gran sentido del humor, pero al mismo tiempo un sentido de lo trágico,
- un entusiasmo sin ilusiones,

y en fin: tantas y tantas cualidades que es difícil enlistar, pero que reconocemos y admiramos cuando las vemos. Y por ello sería ridículo pensar que la humanidad tuvo que esperar a que los griegos inventaran la filosofía para que hubiera sabios. Sabios siempre ha habido; pero la filosofía tiene fecha de nacimiento, un antes y un después.

Y así como siempre ha habido sabiduría en las comunidades humanas, siempre ha habido también saber. Es decir, siempre ha habido personas que saben ciertas cosas o saben hacer ciertas cosas, p.ej. personas que recuerdan y pueden repetir cosas que pasaron hace mucho tiempo, personas que pueden recitar poemas o cantar canciones, que saben cultivar la tierra, hablar en público, discutir y vencer en la discusión, pelear en una batalla,

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

hacer de comer, bailar, montar a caballo, contar cuentos, inventar nuevas maneras de actuar, forjar el hierro, etc. Esta claro aquí también que esos saberes no son lo que ordinariamente llamamos "ciencia".

Frente a los fenómenos de la sabiduría y del saber, que no son peculiares a ninguna cultura humana, sino que existen en todas, aparece en Grecia un nuevo fenómeno, el fenómeno de la *sistematización del saber*. Esta nueva manera de organizar los conocimientos que llamo aquí "sistematización" se da en dos direcciones: por un lado permite reordenar antiguas disciplinas y expandir sus dominios (especialmente en historia, medicina, cosmología, astronomía, música, aritmética y geometría), y por otro lado permite la constitución de disciplinas completamente nuevas (especialmente en retórica, dialéctica, lógica, poética, gramática, crítica y biología). Podemos decir que es la hora del nacimiento de lo que en Occidente hemos aprendido a llamar "las ciencias" (sean ellas formales, naturales o humanas). Está claro que estas sistematizaciones son algo totalmente distinto de la sabiduría o del saber tradicionales. Pero en parte debido a que algunos de sus primeros cultivadores (especialmente los llamados "sofistas" o "sabihondos") reclamaban para sí una cierta sabiduría o saber, y debido en parte a que algunas de las consideraciones fundamentales de las nuevas "ciencias" tocaban asuntos de gran profundidad y que tienden a afectar las pasiones religiosas (p.ej. la naturaleza o el origen del universo), comenzó a surgir un intento de establecer un puente que conectara la tradicional sabiduría práctica y los tradicionales saberes con las nuevas teorías científicas sistemáticas. El exponente emblemático de ese intento es Sócrates.

Con Sócrates y sus discípulos (Platón es el más famoso, pero no el único) surge entonces una empresa intelectual y espiritual que se distingue tanto de la sabiduría tradicional como de las nuevas "ciencias", y se distingue justamente de ambas porque pretende una especie de unión o síntesis de ambas. La empresa socrática dará muy pronto lugar a varias escuelas, entre las cuales habrá debates y controversias, a veces incluso agrias; y es mediante esas escuelas y esas controversias que se va a crear el sentido de una disciplina específica y particular, que es justamente la *filosofía*, con un pie en la sabiduría tradicional y el otro pie en las nuevas y pujantes teorías. Como la distancia que separa la ciencia del saber y la

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

sabiduría tradicionales es muy grande en todos los sentidos (insisto que las personas que reconocemos como sabias o de las que decimos que saben hacer algo no son ordinariamente las que reconocemos como científicos ni viceversa), la filosofía es, ha sido siempre y probablemente siempre será una posición llena de tensiones. Igual que la sabiduría tradicional aspira a alcanzar la tranquilidad de ánimo y demás cualidades del sabio; pero igual que la ciencia moderna aspira a un cierto rigor conceptual y argumentativo, y sobre todo al ordenamiento sistemático de lo que se sabe. (Sobre este punto nunca deben ustedes llamarse a engaño: el sabio puede no ser sistemático, pero el filósofo no puede evitar serlo.) En esta tensión entre ciencia y sabiduría transcurre la vida del filósofo; es más: en esa tensión *consiste* la mismísima vida filosófica.

Para prevenir posibles malentendidos, quisiera repetir aquí que estoy hablando exclusivamente de la tradición europea clásica (con la posible inclusión de las filosofías medievales árabe y hebrea, que por razones históricas se enlazan con la europea). Me encantaría poder decir algo sobre las otras grandes tradiciones consideradas filosóficas, a saber la china y la india (que se extienden a Japón, Tibet y Mongolia así como al sudeste asiático), pero mi información es escasa y de segunda mano, por ignorancia de las lenguas relevantes. La situación se torna más difícil en el caso de las tradiciones orales en sociedades con escritura, por no hablar de las culturas ágrafas de América, África y Oceanía. En todos esos casos, en efecto, no se pueden separar sabiduría y pensamiento religioso sin caer en artificios. Por otro lado, aquí la cultura propiamente científica o está ausente o es escasa o en todo caso discurre aparte. Y de cualquier manera la comparación posible entre ellas y la ciencia occidental está en pañales.[1] Por ello, no me atrevería

1 Por no dar sino un ejemplo de mi propia experiencia: durante mi trabajo lingüístico de campo en la Sierra Huichola hallé evidencia no solamente de un consecuencialismo ético y jurídico extremo (la bondad o maldad de ciertos actos se juzgaba casi exclusivamente en términos de sus efectos, sin ninguna referencia a las intenciones), sino que la longitud de la cadena causal que se consideraba relevante para tales propósitos se extendía más de lo usual en la tradición europeo-occidental. Así, si A menosprecia a B, a consecuencia de lo cual B se emborracha y en esas condiciones mata a C, se concluye que A era el culpable del asesinato. Este y otros datos me invitaron a plantear la hipótesis de una determinada desviación en las concepciones causales de los huicholes; pero un amigo me convenció muy pronto del riesgo metodológico

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

a afirmar de ninguna de estas tradiciones lo que afirmo de la occidental y nuestra: que se encuentra en perpetua tensión entre ciencia y sabiduría, tratando de lograr una síntesis. Si se las quiere llamar "filosóficas", será en un sentido distinto del que aquí expongo.

Conviene corregir otra posible fuente de malentendido: cuando digo "ciencia" quiero decir "investigación que llega a resultados que se sistematizan", o más brevemente: "investigación sistematizada". Ello incluye ciertamente muchas cosas que en un sentido más popular no serían ciencias, o al menos sería discutible que fueran o no ciencias. De hecho, considero para muchos propósitos conveniente distinguir entre ciencia y erudición (cf. Leal 2003[a]). Con todo, para los fines de este discurso podemos agrupar todas esas disciplinas bajo el único nombre de "ciencia".[2]

Ahora bien, ustedes estarán seguramente tratando de imaginar ejemplos que les aclaren y hagan vívido el sentido de esa tensión entre ciencia y sabiduría que es para mí la filosofía. Tienen razón; se necesitan ejemplos para entender las doctrinas abstractas. Les daré ahora dos, muy distintos uno del otro, y al final de mi plática –cuando reformule mi tesis– les daré otros dos.

Hace unos trece o catorce años una persona muy cercana a mí se enfrentaba a la ardua fase final de su disertación doctoral. Trabajaba con ahínco desde las 6 de la mañana hasta las 10 de la noche con sólo una pausa para comer. Sufría la angustia de los doctorandos y la presión que sobre ella ejercían sus lectores y asesores. Nada le parecía entonces más

---

de tomar como punto de comparación alguna parte de la física actual, o incluso del derecho moderno, en lugar de las concepciones ordinarias, más apropiadas para ese propósito, y, como el lector perspicaz podrá imaginar, probablemente menos alejadas de las de los huicholes. Se trata aquí de una cuestión delicada en la que el punto central es hasta dónde resulta útil utilizar al científico como un modelo para entender cómo piensan los seres humanos en general. Sobre este tema véase Boudon (2007) así como la tercera parte del capítulo VII de este libro. Al lector interesado en la relación entre tradición oral y pensamiento filosófico le recomiendo calurosamente unos textos tan importantes como olvidados que Collingwood dejó inéditos a su muerte y que se han publicado recientemente en Boucher et al. (2005: 115-287).

2 De hecho, la teología racional, sea ella cristiana, hebrea o islámica, es un buen ejemplo de "ciencia" en ese sentido: es el intento de juntar religión y ciencia. La teología racional es muy distinta de la llamada teología positiva, que es interpretación de textos sagrados, si bien aún ella no está ausente de cientificidad en el sentido de la erudición.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

importante que terminar esa tesis cuanto antes y lo mejor posible. En ese contexto un amigo –ahora profesor de filosofía en esta facultad– le prestó la videograbación completa de la popular serie televisada de divulgación científica *Cosmos* del astrónomo norteamericano Carl Sagan. No sé cuántos de ustedes hayan visto la serie, pero al principio el programa es preponderantemente histórico (es una narración muy vívida de las ideas astronómicas de las diferentes culturas), pero poco a poco Sagan nos va introduciendo en el mundo maravilloso y casi increíble de las ideas modernas sobre el origen, naturaleza, extensión y duración del universo. Pero no solamente se trata de ideas fascinantes, sino que al irlas entendiendo bajo la atinada guía de Sagan, es imposible substraerse a consideraciones filosóficas sobre la relativa insignificancia de la humanidad, de la tierra e incluso del sistema solar frente a la pléyade de galaxias y otras estructuras fisicoquímicas que pueblan este inmenso lugar que es el universo. Otro tanto vale de las dimensiones temporales. Llegó un momento, entonces, que la persona de quien les hablo me dijo que la consideración de esa insignificancia le hacía aparecer sus cuitas doctorales todavía más insignificantes. Esto disminuía enormemente el peso de hacer su tesis y le permitía enfrentar esa tarea con mayor alegría y serenidad que antes. De esta manera, la ciencia de Sagan se había en ella transmutado en sabiduría. En esta transmutación consiste para mí la filosofía.

Tomemos un segundo ejemplo, muy distinto: el estudio científico del lenguaje. Éste inicia en Grecia, bajo las formas de la retórica, la poética, la dialéctica, la gramática, la lexicografía, la lógica y la crítica o filología, disciplinas que se van desarrollando desde el siglo v a.C. hasta el presente (con una pausa debida a la destrucción del Imperio Romano). Después de la Edad Media, los estudios del lenguaje se van haciendo cada vez más consciente y sólidamente históricos y comparativos. Este carácter de los estudios del lenguaje nos ayuda a comprender los inmensos cambios que ocurren en los sonidos, las palabras y sus significados, las estructuras sintácticas y textuales y hasta los géneros literarios a lo largo del tiempo, así como las enormes diferencias que en todos esos niveles guardan los distintos grupos étnicos, culturales y lingüísticos del planeta. Cuando uno logra entender aunque sea con relativa superficialidad esos cambios y esas

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

diferencias que la ciencia estudia y pone a disposición nuestra con prolijidad y fervor, resulta difícil, si no incluso imposible ser víctima de ciertas ilusiones verbalistas en las que caen los que no se han enterado. Hay un viejo precepto positivista que dice que hay que evitar las disputas sobre las palabras y concentrarse en las cosas mismas. Es un gran precepto; pero para llevarlo a cabo de verdad y en serio, no hay nada como empaparse un poco de cuestiones filológicas y críticas, lógicas y gramaticales, lexicográficas y retóricas. Aquí, de una manera distinta que en el caso de la astrofísica, podemos también crear esa alquimia filosófica por la que un montón de conocimientos y teorías científicas se transmuta en la práctica cotidiana de sabiduría que consiste en evitar discusiones inútiles.

Si estos ejemplos han logrado aclarar mi tesis de que la filosofía es un peculiar puente, una peculiar tensión y mediación entre ciencia y sabiduría, podemos entonces considerar la primera pregunta (*qué es y para qué sirve la filosofía*) suficientemente respondida para los propósitos de esta bienvenida, y con ello pasar a tratar de responder a la segunda pregunta.

De qué manera o de qué maneras se puede estudiar filosofía

Esta pregunta se responde fácil y rápidamente. Hay actualmente dos y sólo dos formas o manera principales de estudiar filosofía, a saber

1ª *a través de la historia de la filosofía* (el enfoque "germánico", "erudito" o "moderno"), y

2ª *a través del debate filosófico en vivo* (el enfoque "anglosajón", "escolástico" o "antiguo").

Desde un punto de vista sincrónico, es decir analizando la situación actual sin meterse en honduras históricas, la diferencia opone dos grandes tradiciones pedagógicas de uso corriente y diferenciadas geográficamente.

Una es la que se comienza a cultivar con ahínco en Alemania alrededor del siglo XVIII y no sólo permanece hasta nuestros días en aquel país recientemente unificado, sino que se extiende por muchos otros países que el gran desarrollo cultural alemán del siglo XIX comienza a dominar: los

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de Europa Central y los de Europa del Sur. A través de España e Italia, el estilo alemán de enseñar filosofía salta el Atlántico y se vuelve estándar en América Latina (para nuestra desgracia, por razones que examinaré más adelante). Holanda y los países escandinavos sufren también la influencia germánica, pero después de la segunda guerra mundial comienzan a girar en torno a la tradición anglosajona. El caso de Rusia es más complejo y lo dejo para no enredar las cosas.

La tradición germánica se resume diciendo que la manera de aprender filosofía es estudiando históricamente los textos de la tradición filosófica europea, primero los clásicos de Grecia y Roma, después los de la Edad Media, finalmente los de la Europa Moderna y particularmente los de la propia Alemania. Hay que leerlos, interpretarlos y explicarlos. Las preguntas de examen, los trabajos de seminario y las tesis de licenciatura o posgrado versan sobre tal o cual autor, tal o cual texto o tal o cual época de la gran historia de la filosofía europea. Todos ustedes, creo, reconocen este procedimiento, pues se usa desde el bachillerato; y, créanme, lo que van a estudiar en licenciatura será más de lo mismo. Contra esta manera de enseñar, novedosa y beligerante en el siglo XVIII, se elevaron muchas voces, siendo la de Kant una de las más enérgicas y elocuentes. Sus *Prolegómenos a toda metafísica futura que pudiere presentarse como ciencia* de 1783 inician, en efecto, con estas palabras:

Diese Prolegomena sind nicht zum Gebrauch für Lehrlinge, sondern für künftige Lehrer und sollen auch diesen nicht etwa dienen, um den Vortrag einer schon vorhandnen Wissenschaft anzuordnen, sondern um diese Wissenschaft selbst zu erfinden.

Es giebt Gelehrte, denen die Geschichte der Philosophie (der alten sowohl, als neuen) selbst ihre Philosophie ist; für diese sind gegenwärtige Prolegomena nicht geschrieben. Sie müssen warten, bis diejenigen, die aus den Quellen der Vernunft selbst zu

Estos prolegómenos no son para uso de aprendices, sino de futuros maestros e incluso a ellos no les servirán para organizar la exposición de una ciencia ya hecha, sino recién para construirla.

Hay estudiosos para quienes la historia de la filosofía (tanto antigua como moderna) es su propia filosofía; para ellos no han sido escritos los presentes prolegómenos. Deberán esperar hasta que aquellos que se afanan por abrevar de las fuentes mismas de la razón

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

schöpfen bemüht sind, ihre Sache werden ausgemacht haben, und alsdann wird an ihnen die Reihe sein, von dem Geschehenen der Welt Nachricht zu geben. Widrigenfalls kann nichts gesagt werden, was ihrer Meinung nach nicht schon sonst gesagt worden ist, und in der Tat mag dieses auch als eine untrügliche Vorhersagung für alles Künftige gelten; denn da der menschliche Verstand über unzählige Gegenstände viele Jahrhunderte hindurch auf mancherlei Weise geschwärmt hat, so kann es nicht leicht fehlen, daß nicht zu jedem Neuen etwas Altes gefunden werden sollte, was damit einige Ähnlichkeit hätte.

hayan concluido su labor, y entonces será su turno de informar al mundo de lo ocurrido. En caso contrario, nada se podrá decir que en su opinión no se haya dicho antes por otros, y de hecho vale esto como infalible profecía para todo lo que venga; en efecto, dado que el entendimiento humano a través de los siglos ha delirado sobre innumerables objetos de múltiples maneras, no será fácil que a cualquier cosa nueva que se diga se deje de encontrar algo antiguo que tenga con lo nuevo alguna semejanza.

Me podría pasar horas aquí interpretando, en el mejor estilo germánico, cada frase y cada giro en este breve texto. Resisto la tentación y nada más les enfatizo el contraste entre aquellos maestros de filosofía cuya filosofía consiste en la historia de la filosofía y aquellos maestros que "se afanan por abrevar de las fuentes mismas de la razón", es decir que tratan de resolver ellos mismos los problemas filosóficos directamente y sin el intermediario de textos.

Este segundo método, no histórico sino directo, no basado en el conocimiento e interpretación eruditos de los textos, sino en el debate vivo, es el usual en los departamentos de filosofía de los países anglosajones: Gran Bretaña, Estados Unidos, Canadá, Australia y Nueva Zelanda, así como las antiguas colonias británicas, los países escandinavos y los Países Bajos, que dejaron de girar en torno a la cultura alemana después de la segunda guerra mundial. Kant, pues, estaba protestando en el texto anteriormente citado por el "nuevo modo de enseñar filosofía" que comenzaba por entonces a invadir la docencia en las ciudades alemanas. Pero ni él ni nadie podían detener esa evolución. La fuerza del historicismo era muy grande y su mensaje muy importante. Porque no debemos llamarnos a engaño:

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

el estilo germánico tiene mucho que aportar a la enseñanza de la filosofía y no es de ninguna manera digno de desprecio. De hecho, históricamente lo que he venido llamando estilo germánico comienza en realidad con Aristóteles, a quien sus colegas de la academia de Platón apodaban "el lector", justo porque se pasaba mucho tiempo leyendo lo que otros filósofos habían escrito, disputaba interminablemente sobre eso e iniciaba todas sus lecciones con una discusión de las ideas y opiniones de los que "habían venido antes que él". Sin embargo, aún Aristóteles consideraba la historia de la filosofía como un mero inicio del filosofar por cuenta propia, que era a final de cuentas de lo que se trataba. También a él le hubieran parecido muchos maestros alemanes demasiado obsesionados con la historia de la filosofía, y habría seguramente opinado con Kant que esos maestros no tienen otra filosofía que la propia historia de la filosofía.

Comoquiera que ello sea, es claro que en México somos continuadores de la tradición germánica: toda la enseñanza de la filosofía se basa sobre la lectura de los textos históricos, y no sobre el debate vivo, la discusión disciplinada de los temas y preguntas filosóficas. Pero en el caso de nuestro país no tenemos solamente que padecer los excesos de ese estilo de enseñar y aprender filosofía, sino que además lo practicamos sin contar con la base fundamental que ese estilo requiere: la existencia de bibliotecas con ricos acervos y el cultivo de las lenguas clásicas de la filosofía.[3] Estas dos carencias convierten los defectos trágicos de la formación germánica en tema de farsa y esperpento. Sea un muchacho como cualquiera de ustedes, deseoso de aprender filosofía. Y supóngase que, por los azares del currículum, se lo pone a leer (digamos) las *Meditaciones* de Descartes. El muchacho se entusiasma, quiere profundizar en el tema, tal vez incluso quiere escribir un trabajo de seminario o hasta su tesis sobre ese libro. Pero resulta que:

1. para empezar no sabe latín, que es la lengua en que se escribió el libro originalmente, así como las objeciones a él y las respuestas de Descartes a dichas objeciones, con lo cual depende de traducciones incompletas y probablemente no totalmente confiables;

[3] Aunque tal carencia es cada vez menos importante debido a la disponibilidad creciente de textos en internet (véase más adelante capítulo XVIII, nota 1), nos falta mucho para sacarle jugo y dejar de hacer malas imitaciones de trabajos histórico-filosóficos.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

2. no hay donde aprenda latín decentemente, en particular el latín post-escolástico en el que escriben Descartes y sus interlocutores;
3. aún si superase ese obstáculo –y no se ve que pueda– no tiene acceso a la literatura de la época que pudiera iluminar su comprensión histórica de los textos, ni tampoco a la inmensa literatura secundaria que en todas las lenguas cultas de Europa se ha vertido sobre el tema en los casi cuatro siglos que han pasado desde que Descartes publicó las *Meditaciones*.

Si ese muchacho imaginario estuviese en Alemania los únicos límites que tendría para hacer bien las cosas *more Germanico* serían los que le trazasen su tesón y su talento. Los medios para lograr una interpretación seria e importante estarían todos a su alcance gracias a la prodigiosa tradición de las bibliotecas alemanas, y europeas en general. Pero en México, ¡pobre muchacho!, lo que haga será siempre insuficiente y hasta patético. No porque le falten talento o diligencia, sino porque le faltan los medios. Y esos medios no se improvisan; son parte de tradiciones seculares y complejas. Es muy importante que se capte eso: no podemos recurrir al expediente popular y sencillo de encontrar un culpable a la vuelta de la esquina. La carencia abismal de medios para cultivar la filosofía a través de la historia de la filosofía no es culpa del departamento de filosofía de la Universidad de Guadalajara, ni de la División de Estudios Históricos y Humanos, ni del Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades; vamos: ni siquiera es culpa del gobierno del Estado de Jalisco o de la Secretaría de Educación Pública. La explicación de nuestras carencias se pierde en la bruma de la historia social, económica y cultural de nuestro país.

No busquemos, pues, culpables, que no los encontraremos. Pensemos más bien qué podemos hacer para subsanar esta laguna. A corto plazo me parece que la mejor solución es inyectar a la enseñanza de la filosofía en nuestro medio un poco más del modelo anglosajón. ¿En qué consiste este modelo? Lo llamo anglosajón sencillamente porque en la perspectiva sincrónica (históricamente miope) que solemos adoptar resulta que son esos países, enlistados antes, los que lo usan mayoritariamente. Sin embargo, no lo inventaron los anglosajones, sino que se trata de la manera de en-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

señar y aprender filosofía más antigua que existe. Su primer modelo es el diálogo socrático, tal como nos lo presentan Platón y Jenofonte en serio y el Aristófanes de *Las Nubes* en broma. Si alguno de ustedes ya se ha asomado a los diálogos de Platón –que son los testimonios más admirados de la antigüedad, tanto es así que (con excepción de Jenofonte, que no era filósofo) de los diálogos socráticos escritos por los rivales de Platón no conservamos sino pequeñísimos fragmentos– sabrá que una de las reglas de oro que imponía Sócrates a sus interlocutores era la de no citar las opiniones de otros, sino partir siempre de las propias y encadenar el debate a su defensa y examen. De hecho, el nombre que Sócrates da a su método pedagógico es justamente ese: ἔλεγχος, el *examen* lento y acucioso de las opiniones, creencias y convicciones de alguien (cf. Leal 2001[a]).

El método socrático, y las variantes de él que el desarrollo pedagógico de la filosofía en la tradición occidental ha instituido, es el corazón del modelo "anglosajón". Una de las variantes más notables es la *disputatio* medieval, que parte de Aurelio Agustín, es enriquecido y casi diría revolucionado por Pedro Abelardo, y alcanza su cima más alta en las *Sumas* de Tomás de Aquino. Pero no olvidemos que en el medievo el método socrático modificado va siempre acompañado de la interpretación de los textos clásicos. Y es que la enseñanza de la filosofía en la Edad Media era una especie de síntesis de los dos métodos, antes de su definitiva separación moderna. A México los españoles trajeron esa síntesis y con ella se enseñaba y aprendía filosofía (en latín) en las escuelas y universidades antes de ser totalmente destruida por la tormenta política que después de la Independencia culminó con la separación de la Iglesia y el Estado. Pero no se trata de lamentarnos de lo que perdimos en un proceso histórico tan complejo y difícil de juzgar. El caso es que lo perdimos y en su lugar tenemos una mala imitación del modelo germánico, y se trata de hacer algo al respecto.

Una anécdota puede ilustrar la importancia del cambio que propongo. Hace un par de años, ofrecí, en el marco de una iniciativa de los profesores de filosofía de la Preparatoria # 7 (la mayoría de los cuales, por cierto, son ahora profesores de filosofía en este departamento), un curso sobre el uso del método socrático, utilizando para ello una versión que fue, irónicamente, inventada en Alemania hace unos 80 años. Disfruté y aprendí mucho

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de esa experiencia. Pero tal vez lo que más celebro es haber alcanzado un grado de respeto mucho mayor del que tenía antes por el talento y la inteligencia de los asistentes. Algunos de ellos habían sido alumnos míos en seminarios organizados, por supuesto, en el mejor estilo germánico. En aquel entonces tenía yo muchas dudas acerca de mis alumnos, pero era muy difícil estar seguro, ya que siempre he sido consciente de las desventajas, mencionadas e ilustradas antes, contra las que milita cualquier estudiante mexicano que trata de estudiar filosofía a través de la historia de la filosofía. En particular, entre los miembros del curso sobre diálogo socrático había un estudiante del que había llegado a pensar que no avanzaba por carecer del talento requerido para la filosofía. ¡Cuál no sería mi sorpresa cuando lo vi pensando, discutiendo y argumentando con impresionante habilidad lógica y dialéctica! Allí me di cuenta de que, incluso alguien que, como yo, ha pensado mucho sobre las dificultades de implementar el modelo germánico en nuestro país, podía engañarse de medio a medio a la hora de juzgar las habilidades intelectuales a través de un espejo tan distorsionante.

Fue entonces que volví a pensar en una vieja idea que no he podido nunca implementar en la práctica, ya que toda la tradición de enseñanza y aprendizaje de la filosofía en México se opone a ella: organizar concursos de debate en que los jóvenes estudiantes de filosofía así como los profesores vayan aprendiendo –en un marco de respeto y disciplina, con *rules of engagement* bien establecidas– a discutir ideas filosóficas en independencia de los grandes autores y sus a veces obscuros textos. Sería un lugar en que, por ejemplo, se pudiesen examinar los argumentos en pro y en contra del aborto, la privatización de las empresas públicas, la nueva moral sexual o el surgimiento del protestantismo; donde se pudiesen discutir el nuevo cine mexicano, el poder de la ciencia, las culturas indígenas, la protección del medio ambiente, y tantas y tantas cuestiones más que seguramente los inquietan a ustedes, desde una perspectiva filosófica; incluso donde pudiesen debatirse, ¿por qué no?, las cuestiones clásicas de la filosofía sobre el sentido de la vida, la naturaleza de la muerte, la inmortalidad del alma, Dios, el mal, la existencia del mundo exterior, la posibilidad de conocer, etc.

Si se crease una cultura de debate en este departamento o incluso en toda la división, podría incluso pensarse posteriormente en ir transformando

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

el currículum de manera tal que hubiese cada vez más seminarios de corte anglosajón, donde pudiera haber o no un texto que sirviese de punto de partida, pero donde lo importante no fuera la historia, sino la relevancia para nosotros, aquí y ahora, de las preguntas que ese texto despierta en nosotros.

De ninguna manera significa esto que estoy proponiendo transformar completamente la enseñanza de la filosofía. No. Tengo muy claro que el modelo anglosajón tiene también sus defectos y limitaciones. El estudiante tiene mucho que aprender de los textos y de su interpretación histórica. No en balde se trata de los textos de los filósofos que crearon la tradición en la que vivimos y pensamos. No debemos nunca olvidarlos; debemos cultivar su conocimiento y comprensión. Una de los cosas que me divierten más cuando leo a algunos autores anglosajones es su inocencia cuando descubren el agua tibia creyendo afirmar algo novedoso que fue dicho antes y mejor por algún autor tradicional de cuyos textos su estilo de filosofar le ha impedido aprender, o cuando son víctimas de confusiones y ambigüedades que un poco de saber histórico despejaría. También me divierte cuando a pesar de todo intentan interpretar un texto de la historia de la filosofía, pero carentes como son de toda dimensión histórica (esta es la tara hereditaria del modelo anglosajón) llevan a cabo lecturas anacrónicas, equivocadas y sorprendemente torpes y superficiales. No se trata, pues, de irse al extremo opuesto. Se trata más bien de combinar los dos métodos, buscando un equilibrio que acentúe al máximo sus bondades en el contexto real de la enseñanza de la filosofía en nuestro país.

No quiero concluir esta parte de mi charla sin insistir en un punto que rocé antes. Piénsese lo que se piense de los dos modelos discutidos aquí y de la posibilidad de combinarlos, es absolutamente necesario que se le dé mayor importancia al estudio de las lenguas clásicas de la filosofía. Aunque nos duela, es verdad que el español no es una de esas lenguas. Aunque nos duela, no hay textos filosóficos de primer nivel que se hayan escrito en nuestra lengua, al menos no todavía. (De hecho, la mejor filosofía que se ha hecho en los países de habla hispana se escribió en latín.) Pero, ¿quién sabe?, tal vez alguno de ustedes está llamado a escribir tales textos. Mientras tanto, los escritos realmente importantes de la historia de

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la filosofía están en griego antiguo, latín, inglés, alemán, francés e italiano. Si añadimos la tradición del Cercano Oriente que conservó para nosotros la herencia grecorromana y la aumentó con aportaciones fundamentales, entonces habría que añadir el estudio del árabe, persa y hebreo clásicos. Si nos interesamos por las grandes tradiciones orientales, entonces está el sánscrito, el pali, el chino clásico. Todo eso les sonará remoto e inaccesible; y en buena parte lo es. Pero es importante que tengan presente la amplitud verdadera del mundo de la filosofía; la estrategia del avestruz no funciona ni aquí ni en ninguna parte. La realidad es que, mientras descuiden ustedes el estudio de las grandes lenguas de la filosofía, estarán ustedes a expensas de los caprichos, locuras, ambigüedades e inepcias de los traductores y las casas editoriales. Piensen en esto: como ni los grandes textos filosóficos ni las mejores interpretaciones de ellos están en español, ustedes se la pasan leyendo traducciones. Nunca leen los textos mismos. ¿No es eso lamentable? Es como vivir de prestado, y sabiendo que nunca van a poder pagar. Créanme: el mejor consejo que les puedo dar es que estudien las más lenguas que puedan, comenzando desde luego por el inglés, que no solamente es una de las lenguas clásicas de la filosofía occidental, sino que es aquella lengua en que se escribe la inmensa y abrumadora mayoría de las cosas importantes sobre filosofía y en general sobre cualquier tema en el mundo que vivimos.

Me dirán que es muy difícil aprender esas lenguas en nuestro medio. Déjenme decirles una cosa: es cierto que existe algo así como la facilidad natural para aprender lenguas y que algunas personas nunca lo logran. Existen incluso condiciones neurológicas específicas (entre ellas la dislexia) que parecen implicar, según las investigaciones más recientes, una incapacidad parcial o total para aprender una lengua extranjera, y de hecho un trastorno serio incluso para hablar o entender la propia. Pero aparte de tales condiciones, no hay excusa. Podrá ser más o menos fácil para unos y otros, pero rara vez es imposible. Es importante, sin embargo, tener claro cuáles son las metas factibles y realizables. De entrada les confirmo: es prácticamente imposible aprender a *hablar* y *entender* una lengua si no se vive durante un período considerable en un país en que todo mundo lo hable y se vea uno verdaderamente inmerso en ese mundo sonoro. En

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

cambio, *leer* y *escribir* en esa lengua es de suyo no solamente posible, sino relativamente fácil, toda vez que se dediquen en serio a ello. En serio quiere decir –para que no queda la cosa en vaguedades– leyendo al menos una página diaria en esa lengua. Al principio esto es muy doloroso, porque requiere uno tener que consultar el diccionario constantemente y la gramática con alguna frecuencia; pero lo bueno es que con el tiempo esa necesidad va siendo suplida por la memoria, hasta que, luego de unos meses, se sorprenderán ustedes de lo poco que necesitan usar esos instrumentos de trabajo. Igualmente irán notando que con el tiempo podrán, e incluso querrán, aumentar la dosis de una página a dos, tres o más páginas, hasta que se vuelva ello una práctica tan grata que ni siquiera tengan ustedes que forzarse a reservar una hora de su tiempo para esa lectura obligatoria. Todo eso lo digo por experiencia propia. Y recuerden: para aprender filosofía, lo que importa es *leer*, no *hablar* la lengua en cuestión. De hecho, en el caso del griego y latín, se trata de lenguas que nadie habla ya. Y sin embargo, ser capaz de leerlas enriquece su aprendizaje de la filosofía hasta extremos impensados.

Y con esta admonición paso a la última pregunta.

Qué se puede legítimamente esperar de una licenciatura en filosofía

He hablado ya del problema tan serio que consiste en tener que estudiar filosofía según un modelo (el "germánico" o "erudito") para el que carecemos de los medios apropiados (bibliotecas y lenguas). Para terminar con las malas noticias, menciono el otro gran aspecto negativo de las licenciaturas en filosofía de nuestro país, a saber su curiosa *escolarización*. Ni el maestro posee "libertad de cátedra" ni el alumno posibilidad alguna de elección. Hay un currículum, dictado no se sabe bien a bien por quién, si por la UNAM, o por alguna tradición oral o escrita que nos tiene ahorcados; y ese currículum es el que todos debemos seguir. Cada semestre tiene una cantidad de materias, cada licenciatura una cantidad de semestres. El alumno comparte el salón con sus compañeros de generación de comienzo

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

al final, y si logra aprobar todas las materias pasa al siguiente semestre, y así hasta terminar.

¿Qué les recuerda eso? En realidad, la licenciatura es una especie de continuación de la preparatoria. Muchas veces he sospechado que eso se debe a la estrecha imbricación que en su origen tuvieron la UNAM y la Escuela Nacional Preparatoria, pero soy tan ignorante en materia de la historia de la educación superior en México que no me atrevería a afirmarlo. Comoquiera que ello sea, la escolarización es un hecho. En fechas más recientes se ha introducido por decreto –como suele ser el caso en nuestro país– el llamado "sistema de créditos"; pero la verdad es que, como ocurre desde tiempo inmemorial con todos los decretos, no ha habido ningún cambio substancial. El cambio es puramente de *forma:* a las "asignaturas" de antaño ahora se las llama "créditos". Por conversaciones que he tenido con el actual jefe del departamento de filosofía, se pretende cambiar eso y se han iniciado pasos en esa dirección. Le deseo el mayor de los éxitos, principalmente por ustedes. Pero en lo que esos cambios comienzan a notarse, puede resultar de su interés una descripción somera de cómo funciona el sistema de créditos en las universidades que mejor conozco: las alemanas.

En una universidad alemana tanto el estudiante como el maestro son extremadamente libres para elegir qué estudian o qué enseñan.[4] No hay propiamente asignaturas. Los maestros del departamento de filosofía son investigadores que deciden cada semestre qué van a enseñar, cómo y a quién. Pueden dirigirse a un público muy selecto (candidatos a doctorados que estén trabajando sobre un tema específico, miembros de su equipo de investigación, discípulos) en un seminario totalmente exclusivo y de alto nivel o bien –en el otro extremo– pueden anunciar un ciclo de conferencias abiertos a cualquier estudiante, cuyo objetivo es dar un panorama de una determinada área de estudios, un determinado autor o un determinado

4 Dado que el sistema educativo alemán no es federal, sino que depende de las autoridades de las provincias o *Länder*, y que incluso cada universidad tiene cierta libertad en el establecimiento de sus reglamentos, hay diferencias grandes y pequeñas entre unas y otras. Además las carreras profesionales (p.ej. medicina, ingeniería, derecho, administración de empresas) siguen un ordenamiento distinto que las ciencias sociales y las humanidades. Pero no tiene caso aquí entrar en todos esos detalles.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

período de la historia de la filosofía. También pueden ofrecer un taller de lectura intensivo donde se analice, párrafo por párrafo, oración por oración, y casi palabra por palabra, un texto original de la filosofía clásica (p.ej. en griego, en latín medieval, en italiano del siglo XV o XVI). Como normalmente un departamento de filosofía en Alemania tiene un número considerable de profesores de tiempo completo, los cuales tienen un espectro muy amplio de intereses, la demanda de cursos, talleres, seminarios y lecciones es extensa y variada. De esta gran paleta los estudiantes (cuyo número es muchísimo más elevado que en México) eligen los cursos que más les interesan, convienen y antojan, y su libertad tiene sólo dos límites:

1. los del ordenamiento legal de la universidad, la facultad o el departamento,
2. las condiciones, más o menos estrictas, para la participación en sus cursos que imponen quienes los imparten.

Para dar un par de ejemplos simples, el reglamento de la Universidad de Colonia (mi *alma mater*) establece que durante los primeros cuatro semestres el estudiante sólo puede asistir a series de conferencias magistrales, a talleres elementales de lectura y a seminarios para principiantes; pero no limita ni los temas ni las áreas de estudio. En otro lugar dice también cuál es el número de créditos que debe obtener el estudiante que aspira al grado de maestría o al de doctorado, y da ciertos lineamientos generales, p.ej. que no se concentre el estudiante exclusivamente en un período de la historia de la filosofía, que asista a conferencias magistrales o seminarios donde se discuta la obra de un filósofo clásico (pero sin decir cuál, ya que eso queda a la decisión del estudiante), etc. No sé si puedan ustedes imaginar ese grado de libertad. Y los maestros son aún más libres en sus elecciones; muchas veces simplemente ofrecen cursos o conferencias sobre el asunto que en ese momento estén investigando o sobre el libro que están escribiendo; en otras prefieren aprovechar la enseñanza para refrescar ellos mismos un tema que hace tiempo no tocaban o bien para incursionar en un terreno nuevo. Pero esas decisiones dependen de ellos y no de algún burócrata obscuro que les dicte lo que deben enseñar o de qué manera; mucho menos que les imponga una asignatura, un programa o ciertos objetivos.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

En los países anglosajones, a pesar de las diferencias antes indicadas entre los dos grandes modelos de enseñanza, se tiene una libertad parecida. Sólo de oídas conozco las condiciones en los países europeos de habla latina (Francia, Italia, España), pero según me dicen están más cerca de las alemanas o anglosajonas que de las mexicanas. Ciertamente no creo que en México podamos llegar, al menos no pronto, a un estado de cosas siquiera aproximadamente parecido. Pero no está de más saber que es posible. De esa manera podemos comenzar a imaginar cómo aumentar la libertad y con ello mejorar la calidad de la enseñanza y el aprendizaje de la filosofía.

Podría parecer que si la enseñanza de la filosofía en nuestro país no ha sido tradicionalmente exitosa por pretender seguir la tradición germánica sin los medios apropiados, y si encima de ello padecemos el virus de la escolarización, entonces es muy poco lo que podemos esperar de una licenciatura en filosofía. De hecho, muchas veces se dice que el éxito en los estudios depende de la universidad dónde se estudia o al menos de los maestros que tenga uno. Eso no es del todo falso, pero no es tampoco del todo verdadero. El éxito en los estudios depende en primer lugar –y en último lugar también– del estudiante. Esas son, digámoslo así, las buenas noticias. ¿Por qué digo esto? Porque hay una fuerte tendencia en los seres humanos a culpar a los demás de lo que nos pasa. Entonces, si como estudiantes somos más bien mediocres, y alguien nos dice que las condiciones de estudio están mal, podemos consolarnos de nuestros males y aún excusarlos. Esto es, con perdón, pura holgazanería e irresponsabilidad. Qué sea de ustedes y de sus estudios es en primer lugar la responsabilidad de ustedes mismos, de sus talentos y de la dedicación con la que los cultiven y se apliquen a sus estudios. No le echen la culpa a los profesores, a las bibliotecas o a la historia de México. Saquen el máximo provecho a lo que hay.

En particular, no quisiera que lo que he dicho antes de las enormes insuficiencias de nuestro entorno académico les hiciese pensar que no reconozco en lo que vale los enormes esfuerzos que las autoridades han venido haciendo en los 18 años que tengo de pertenecer a esta Universidad. Antes al contrario, quiero dejar constancia que la biblioteca del CUCSH hoy día es un lugar de trabajo muy superior de lo que era entonces y que el acervo de libros en ella se ha purificado y ha crecido de manera considerable. Por

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

experiencia puedo decirles que algunas personas que se quejan de la falta de libros no se asoman nunca por allá: si lo hicieran, se percatarían muy pronto de que muchos de los libros que dicen necesitar se encuentran allí desde hace varios años. ¿Que la biblioteca no es muy extensa? Primero traten de usarla y leer lo que en ella hay, y luego podrán, no quejarse, sino sugerir lo que se debe adquirir. Les aseguro por experiencia que la dirección de bibliotecas está más que abierta a esas sugerencias. Otro tanto vale de las lenguas. La Universidad tiene una buen oferta de enseñanza. ¿Que puede mejorarse? Sí, puede mejorarse; pero la iniciativa depende en parte de la demanda de ustedes. Puedo decirles por experiencia que yo he personalmente ofrecido cursos de inglés y de latín especiales para la lectura de textos filosóficos que fracasaron porque la demanda estudiantil no fue ni constante ni diligente.

En este contexto quisiera apuntar un fenómeno distinto y relativamente nuevo, que al menos a mí me llena de esperanza. Aparte de la oposición histórica que he comentado –la oposición entre el modelo anglosajón y el modelo germánico, o el modelo antiguo y el modelo moderno de aprender y enseñar filosofía– han comenzado a surgir en años recientes (y eso tanto en el mundo anglosajón como en el germánico) una serie de iniciativas nuevas (que no hacen todavía mayoría, pero que son muy prometedoras) de enseñar y aprender filosofía en conjunción con otras disciplinas. El ideal sería para nosotros comenzar a inscribirnos en este nuevo modelo, además de buscar una síntesis de la oposición tradicional. De hecho, en Alemania cualquiera que aspire a estudiar filosofía tiene la exigencia de estudiar otras dos carreras en conjunción con la filosofía. Por ejemplo, en mi caso estudié filología clásica y lingüística general junto con la carrera de filosofía. Este principio es un paso en la dirección correcta, y otros parecidos imperan igualmente en las universidades anglosajonas y probablemente también en las de la Europa latina. Pero en años más recientes han aparecido institutos y centros de investigación, como p.ej. el Centro de Estudios Cognitivos de la Universidad Tufts en el este de los Estados Unidos o los diversos institutos Max Planck en Alemania, donde los estudiantes de filosofía, al menos en sus niveles superiores, pueden hacer investigación junto con psicólogos,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

biólogos, fisiólogos, físicos, matemáticos, sociólogos, economistas, etc., aprendiendo al propio tiempo los elementos de estas ciencias.[5]

¿Por qué les hablo de esto? Porque otro consejo que quisiera darles es que no se contenten con estudiar filosofía. La filosofía sola no es realmente importante: su importancia viene de su conexión con la ciencia y la sabiduría, como expliqué antes. Por ello, si ustedes estudian filosofía solamente, y descuidan el estudio de las ciencias o descuidan el conocimiento que dan la vida y la experiencia fuera de la torre de marfil, su filosofía no será más que papel muerto e ideas sin fuerza ni futuro. Tienen el privilegio de estar en una Universidad que, a veces mejor a veces peor, les ofrece la posibilidad de contacto con investigadores en disciplinas muy diversas. Aprovechen esa oportunidad; circulen por la universidad; conozcan gente, asistan a conferencias, entérense de los proyectos de investigación. No se contenten con la filosofía sola. Las fallas del modelo germánico mal implementado se podrían en parte subsanar mediante la nueva interdisciplinariedad de que les hablo. Por lo que me dice el jefe del departamento de filosofía, las condiciones existen para valerse del sistema de créditos en ese sentido. Está pues ante todo en manos de ustedes.

Para terminar de elaborar mi respuesta a la tercera pregunta, quisiera hablar brevemente de las inmensas oportunidades de estudiar en el extranjero. No se imaginan ustedes cuántas fundaciones en todos los países del primer mundo ofrecen becas que ustedes pueden solicitar. Hay becas para estancias cortas durante la licenciatura, hay becas para estudios de postgrado, hay becas para investigación: hay becas para todas las áreas, todos los lugares y todos los gustos. Y la mayoría de ellas se quedan desaprovechadas. La demanda es mucho menor que la oferta, y eso me parece una verdadera lástima. Cuando, apenados por la mediocridad de sus logros, se quejen de lo mal que están las cosas, piensen que ustedes pueden cambiarlas: si el problema está en el entorno, pues salgan del entorno. Habiendo

5 No todo son buenas noticias. La enorme zanja que comienza a abrirse entre las universidades, por un lado, y estos nuevos institutos y centros de investigación en el primer mundo invitan a pensar que tal vez estamos asistiendo a la destrucción del sistema universitario como tal, o mejor dicho: a su refuncionalización como instituciones de masa, y la substitución de su función secular por los nuevos institutos. Pero no quisiera detenerme en profecías inútiles.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

hecho todos mis estudios universitarios en el extranjero, puedo decirles por mi propia experiencia que no hay nada que los pueda enriquecer más, intelectual y moralmente, personal y espiritualmente, que salir del país y enfrentarse a estilos de pensar, lenguas y culturas distintas. Schopenhauer solía decir que una persona que habla dos lenguas y conoce dos culturas, es tan grande como dos personas. ¿Quieren ustedes ser más y llegar más lejos? Depende de ustedes.

Y para cerrar, Séneca

Para concluir este discurso de bienvenida, vuelvo sobre el tema central de ella que acabo justo de reformular diciendo que la filosofía sola nunca ha sido de importancia. Dondequiera que se practica como un coto cerrado y separado, los resultados son patéticos. Tal es el caso de todos aquellos filósofos que practican su filosofía como quien dice a puerta cerrada, en la torre de marfil, sin comunicación alguna sea con las otras disciplinas universitarias, sea con la realidad extrauniversitaria que nos rodea (el mundo de los negocios, de la política, de la cultura en el sentido más amplio, de la vida diaria en nuestras familias y comunidades).[6]

---

6 Pero podría ser cierto incluso de la filosofía cuando ha pretendido convertirse en una especie de terapia, como ocurrió en un cierto período de la historia grecorromana o como está comenzando a ocurrir en la actualidad. ¿De qué estoy hablando? Pierre Hadot, en su libro *¿Qué es la filosofía antigua?* (1995; quienes no leen francés no tienen excusa, porque el Fondo de Cultura Económica acaba de publicar una traducción de esta magnífica obra), explica cómo la filosofía post-socrática tuvo desde el inicio la pretensión de ser una guía de la vida. Muchos filósofos comenzaron entonces a convertirse en una especie de "gurús" que practicaban, más o menos públicamente, algo que anacrónicamente podríamos llamar, en efecto, una forma de "terapia", a veces en grupo y a veces de manera personal. Tal vez el período que va del siglo IV a.C. al siglo IV d.C. haya sido aquel en que hubo menos desempleo o subempleo de filósofos, ya que sus servicios "terapéuticos" tenían gran demanda. En años recientes, esa idea ha vuelto y en Alemania, Holanda y los países anglosajones una serie de iniciativas semejantes han vuelto a revivir, dando a muchos licenciados, maestros y doctores en filosofía una nueva posibilidad de empleo. No tengo tiempo de entrar aquí en detalles, pero mi impresión es que esos nuevos practicantes de la filosofía se han en buena medida olvidado de que la sabiduría a que la filosofía aspira no puede desconectarse de las ciencias.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Seguramente ha habido, hay o habrá quienes se opongan a la decisión que han tomado ustedes de estudiar filosofía, personas que los quieren y tratan de persuadirlos de que sería mucho mejor y más conveniente que empleasen su tiempo en otra cosa. Ciertamente fue mi caso y me parece prácticamente imposible que no sea este el caso para ustedes también y en general para todo aquel que quiera dedicarse a esto. Oyendo a los grandes sacerdotes de la cultura podría uno convencerse de que la filosofía es un producto admirable del intelecto humano, pero ello no quita que la filosofía como carrera, vocación o profesión más bien parezca un punto de partida equivocado desde una perspectiva práctica. Quienes ante todo se preocupan por ustedes y su futuro, sus padres, sus hermanos mayores y tal vez algunos parientes cercanos, les habrán dicho que sería mejor estudiar derecho, medicina, ingeniería o administración de empresas a estudiar filosofía –y ello por muy buenas razones económicas. Por supuesto que sus padres (o cualesquiera personas que aducieren las razones anteriormente mencionadas) están en lo correcto: aunque puede perfectamente ser el caso que algún filósofo gane más dinero que un abogado, médico, ingeniero o administrador de empresas, en la mayoría de los casos es justo lo contrario lo que ocurre. Dondequiera que se han hecho investigaciones estadísticas sobre los ingresos que corresponden a diversas profesiones, los filósofos no aparecen nunca entre los primeros diez lugares y ni siquiera entre los primeros veinte lugares, y tal vez tampoco entre los primeros treinta, cuarenta o cincuenta lugares. Económicamente no nos va muy bien.

Pero, me dirán ustedes, eso ya lo sabemos. Aquí debo yo contradecirlos. Yo ya lo sé; y todos mis colegas del departamento de filosofía ya lo saben; pero ustedes, estudiantes jóvenes que apenas comienzan el estudio de la filosofía, ustedes no lo saben todavía. Probablemente creen saberlo; porque es usual entre los jóvenes creer que saben más de lo que saben. Pero la verdad es que no lo saben, de la misma manera que yo no lo sabía cuando comencé a ocuparme de filosofía, ni mis colegas lo sabían cuando comenzaron ellos. Y no lo sabíamos justo porque éramos jóvenes, como lo son ustedes ahora; es decir: porque no habíamos vivido lo suficiente para saber qué significa ganarse la vida, o al menos qué significa ganarse la vida como filósofo. Ahora ya lo sabemos; y tal vez alguno de nosotros

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de tanto en tanto se arrepiente de no haber estudiado otra cosa, pero eso no tiene mayor importancia, ya que nosotros los maestros (a diferencia de ustedes) no podemos cambiar la decisión ahora.

En este primer punto, por tanto, le doy completamente la razón a sus padres. Con la filosofía no se puede ganar mucho dinero. Pero ustedes quieren estudiar filosofía y tal vez se dicen a sí mismos que no les importa si ganan poco dinero. No discutamos más el asunto. Sin embargo, sus padres a veces tratan de hacer más fuerte su argumento diciendo además que la filosofía "no sirve para nada" o que la filosofía "no es algo importante". Y esta continuación del argumento sí merece que nos detengamos más; porque estoy seguro que ninguno de ustedes quiere estudiar algo que no sirve para nada o que no representa algo importante. Antes al contrario: supongo que todos ustedes, si es que de verdad quieren estudiar filosofía, la quieren estudiar porque les parece que es un asunto que tiene tanto importancia como utilidad.

Pero no es sola y separada como la filosofía tiene importancia, o al menos como la ha tenido. En particular la filosofía siempre ha estado unida a la religión y a la ciencia –unas veces más a una que a otra, pero siempre a ambas. No siempre esa unión ha sido feliz o exenta de conflictos, pero nunca ha desaparecido por completo. Los dos ejemplos más considerables son:

1. el de la filosofía cristiana (*ancilla theologiae*), que desde Agustín de Hipona hasta el presente ha continuado viva, y
2. el de los científicos-filósofos, desde la Antigüedad, en que resulta muchas veces difícil establecer las diferencias entre científicos y filósofos, hasta la era moderna, donde algunos filósofos son científicos (como Descartes, Leibniz, Adam Smith, John Stuart Mill, Spencer, Peirce, Russell, Collingwood, Gadamer o John Rawls) y algunos científicos son filósofos o, si se prefiere, filosofantes (como Newton, Sir John Herschel, Helmholtz, Claude Bernard, Frege, Ernst Mach, Pierre Duhem, Einstein, William James, Max Weber, Sir John Eccles, Kurt Gödel, Oliver Sacks).

Obviamente no hablo aquí de la llamada "filosofía de la ciencia", que es un fenómeno distinto y no siempre admirable. Hay autores realmente notables

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

en esta tradición, comenzando con Kant y Comte hasta Gaston Bachelard o Karl Popper, Paul Churchland o Ronald Giere. Pero también hay mucha palabrería y hasta charlatanería.

Para muestra basta un botón. Hace poco más de veinte años, cuando estaba en la fase final de mis estudios en Alemania, conocí a un investigador algo mayor que yo que estaba gozando de una beca para escribir un libro sobre filosofía de la ciencia. Era un personaje curioso en muchos sentidos, pero aquel aspecto de su carácter que hace ahora al caso es el siguiente. Un día, discutiendo de no sé qué abstruso argumento sobre el determinismo y la causalidad, mi amigo comenzó a hablar de mecánica cuántica. Yo sé tanto de mecánica cuántica como ustedes de poesía suaheli, de manera que le pregunté, lleno de admiración anticipada, sobre sus estudios de física. Me dijo con firmeza que no tenía ningunos. Eso picó mi curiosidad y comencé a preguntarle sobre sus conocimientos de matemáticas. Resultó que tampoco tenía ningunos dignos de mención. Me quedé mudo. Este hombre –porque no era un niño ya– estaba recibiendo dinero de alguna fundación filantrópica para escribir un libro de filosofía de la ciencia sin tener la más remota idea de lo que los científicos hacen y piensan. ¿Se lo imaginan ustedes? Con el tiempo he perdido completamente la inocencia, y me he dado cuenta de que muchos filósofos hablan de lenguaje sin saber nada de teoría lingüística, hablan de literatura sin saber filología, hablan de política, de economía o de la sociedad sin haberse jamás asomado a las investigaciones de las ciencias sociales, hablan de arte o de cultura sin conocer su historia, etc., etc. Es increíble cuán lejos hemos llegado de aquella época en que los filósofos –tensos entre ciencia y sabiduría– no sólo estaban al tanto de la investigación científica, sino que participaban activamente, y a veces hasta señeramente, en ella.

Pero volviendo al tema: pueden ustedes ser muy religiosos o muy aficionados a la ciencia o por el contrario aborrecer una de las dos o ambas; pero lo que no pueden negar es la grandeza histórica de esos fenómenos. Pues bien: la importancia de la filosofía reside primariamente en su conexión con ellas. Esto me parece un hecho histórico innegable. La filosofía, en cambio, es una empresa endeble y frágil en comparación con la religión y

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

la ciencia.[7] Para aquellos que no entiendan por qué hablo de religión en este contexto, les pido que recuerden mi tesis de que la filosofía se encuentra entre la sabiduría y la ciencia, y que reflexionen en que la religión siempre ha pretendido contribuir a la sabiduría humana, si no es que representarla en su forma suprema. Esta es una de las razones por las que la filosofía no puede ser ajena a la religión. Sin embargo, importa que no olvidemos que la sabiduría tiene raíces que no son necesariamente religiosas, si bien se trata aquí de temas muy profundos en los que no puedo entrar con ningún detalle.

La empresa de la filosofía es grandiosa. Imaginen: nada menos que intentar una especie de síntesis de ciencia y sabiduría (incluyendo eventualmente la religión). Nadie sabe si es una empresa con pleno sentido. Tal vez 2,500 años no son suficientes para poder juzgar la cuestión. De hecho, la mayoría de las empresas científicas son ellas mismas relativamente jóvenes en muchos sentidos (ciertamente lo son comparadas con la religión). Cuanto más la de la filosofía que las acompaña. Pero lo que ha ocurrido en esos 2,500 años es sencillamente estupendo. Cualquiera que se haya asomado a esas inmensidades, como yo en estos 32 años lo sabe. Y es esa grandeza la que nos permite entender la verdad profunda de la sentencia estoica que cita Séneca: lo que importa, lo que vale, no es ser filósofo, sino la filosofía, que nos rebasa a todos como la gigantesca empresa colectiva, histórica y transcultural que es.

Frente a esa empresa, cualquier individuo es pequeño. ¿Qué es un filósofo? Voy a darles ustedes mi definición personal, que espero sea inteligible después de todo lo que he dicho hoy: *El filósofo es el que trata de vivir de acuerdo con lo que sabe*. En esta pequeña definición, que parece sencilla, pero no lo es, se encierran muchas enseñanzas. Al principio de mi plática,

---

7 Sobre este punto el *Sistema industrial* de Saint-Simon es muy digno de releerse; para muestra, recuérdese aquella frase en la que, después de exaltar los méritos de los filósofos al facilitar la transición del antiguo régimen fundado en religión al futuro régimen basado en ciencia, dice: "Les légistes et les métaphysiciens ont garanti le nouveau système dans son enfance contre l'action de l'ancien système dans la plénitude de l'âge; mais depuis que l'enfant est devenu adulte, et que l'homme mûr est devenu caduc, toute intervention est inutile et nuisible, et le nouvel homme doit traiter avec le vieillard." (Saint-Simon 1821: XVI-XVII.) No se puede ser más elocuente sobre esta gigantomaquia en la que los filósofos figuran de entremetidos enanos.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

cuando introduje la idea de que la filosofía es, históricamente, un intento de mediación entre la ciencia y la sabiduría, di dos ejemplos para ilustrar esta idea. La definición de filósofo que acabo de dar no es sino un corolario de ella, y en ese sentido los ejemplos que di pudieran reformularse para ilustrar la definición, pero prefiero dar otros dos, ya que la retórica enseña que, a más ejemplos se den, mejor se entenderá lo que está uno tratando de decir. La diversidad de ellos también espero que ayude.

Consideren primero cómo ciertos descubrimientos de las ciencias de la vida nos pueden transformar y nos están de hecho transformando: que las especies están sometidas a procesos de variación y selección natural o que el apetito sexual es el resultado de la actividad hormonal no son simplemente cosas que podemos llegar a entender, sino que tienen, o al menos pueden tener, profundas consecuencias prácticas. Muchas de las ideas religiosas y filosóficas, morales y metafísicas, del pasado dependían de pensar o suponer cosas incompatibles con la teoría de la evolución o la neuroendocrinología. Hay personas que todavía no sacan las consecuencias de esos descubrimientos; es más: la mayoría de nosotros, si no es que todos, al menos parte del tiempo actuamos y hablamos como si no nos hubiésemos enterado de todo eso. Si queremos ser filósofos, no podemos permitirnos eso. Si queremos ser filósofos, queremos *ipso facto* vivir de acuerdo con lo que sabemos. Y si sabemos que hay una conexión causal entre ciertas substancias químicas y ciertos comportamientos morales o inmorales, y si sabemos que somos un tipo particular de primate, de mamífero y de vertebrado, y que por tanto compartimos con todos los primates, mamíferos y vertebrados una serie de características que nos circunscriben y explican, no podemos permitirnos, *como filósofos*, hacer como si no supiésemos eso. Tal vez otras personas se lo puedan permitir, pero no un filósofo, o un aspirante a filósofo. La vida, la experiencia y la posible sabiduría que alcancemos depende crucialmente de que sepamos integrar nuestros conocimientos para aprender a vivir mejor.

Mi segundo ejemplo es la economía. Probablemente a todos ustedes les pasa lo que a mí: que de tanto en tanto profundos sentimientos de indignación invaden su corazón y se apoderan de su voluntad, cuando les parece que se comete una terrible injusticia. Oyen algún discurso político

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

incendiario, contemplan un noticiero por televisión, leen una proclama indigenista o sindical, y de repente les parece que hay que intervenir, poner un fin a tanta abominación, limpiar y purificar el país. No cabe duda de que la ética y los sentimientos éticos juegan un papel muy importante en nuestras emociones. Lo curioso es que nos parecen también dictar las soluciones a los problemas que creemos percibir en nuestro entorno. Sin embargo, a poco que se pongan a estudiar lo que las ciencias sociales han venido descubriendo en los últimos 250 años –que es entonces, sobre poco más o menos, que ellas irrumpen en el mundo– y más particularmente a poco que se pongan a estudiar la más avanzada y sofisticada de entre ellas, la economía, más se irán percatando (como yo en los últimos años) que esas soluciones que nos parecen dictar nuestros sentimientos éticos raras veces son acertadas y muchas veces lo único que logran es empeorar los problemas. No me atrevo a dar aquí ningún ejemplo concreto, porque la reacción de ustedes será probablemente negativa. Les parecerá que pienso y hablo como un reaccionario de derecha. Entiendo muy bien que se dé esa reacción, ya que hubiese sido la mía si me hubiera tocado estar entre el público antes de comenzar mis estudios en economía y otras ciencias sociales. Por eso prefiero evitar entrar en detalles. Sin embargo, faltaría a la verdad si les ocultase que ningún filósofo que se ponga a estudiar esas ciencias en serio, podrá continuar pensando en las cuestiones éticas de la misma manera que antes. Y este es el punto de mi ejemplo: ser filósofo es tratar de vivir de acuerdo con lo que se sabe –incluso cuando aquello que se sabe le crea problemas con la comunidad en que vive o incluso cuando va en contra de cosas en las que él creyó de buena fe durante mucho tiempo. Ser filósofo puede ser impecunioso y propio de gente desocupada; pero fácil no es.

Para calar en el fondo de todo lo que les he venido diciendo no basta con opinar, pensar, discutir, y leer los libros de los filósofos. Hay que estudiar las ciencias, hay que buscar tener experiencia amplia de la vida; y todo ello toma tiempo. Para mí, que no me concibo sino como filósofo, no hay nada más serio que ese tratar de vivir de acuerdo con lo que sé. He dedicado mi vida a eso; y es desde allí que les hablo ahora a ustedes. Es cosa que toma mucho tiempo y mucho esfuerzo. No es nada que se logra

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de la noche a la mañana. ¿Qué se requiere para llevarlo a cabo de la mejor manera posible? No podría decirlo con exactitud, pero lo que se requiere no es cosa que se encuentre en abundancia. Sin embargo, estoy seguro de que por difícil y escaso que sea lo que se requiere para ser filósofo, no se trata en ningún caso de algo grande, valioso y admirable. Eso podría parecer una paradoja, pero no lo es en realidad. ¿Por qué? Porque los seres humanos –todos y cada uno de nosotros, aquí y ahora, siempre y en todo lugar– somos individualmente muy poca cosa. Lo que es grande es solamente la humanidad como tal y sus empresas. Una de esas empresas grandiosas es justamente la filosofía, y lo ha sido a lo largo de su prolongada y gloriosa historia. Tan estupenda realmente que cualquier filósofo individual, por talentoso que pudiera parecer, es algo totalmente insignificante. No otra cosa, creo, querían decir los estoicos cuando acuñaron aquella frase de "que la filosofía es un bien, pero ser filósofo no es un bien".

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

III. La filosofía no está en crisis*

Cuando me invitaron a participar en este congreso, mi primera reacción fue protestar contra ese lugar común según el cual estaríamos en crisis. De hecho, le expliqué a la persona que amablemente me extendía la invitación que probablemente era yo el menos indicado para venir aquí a hablar ante ustedes, al menos si lo que se esperaba de mí era una retahíla más de quejumbres y lamentos sobre la famosa crisis. Para decirlo todo de una vez: no creo que la humanidad ni nuestro país esté atravesando por crisis ninguna. Ahora bien: defender esta postura heterodoxa sería tan fatigoso como inútil. Por otro lado, el caso particular de la filosofía –a hablar del cual era lo único a lo que se me convocaba– no podría ser más claro: nunca como ahora le fue tan bien a esta ocupación, profesión, vocación, o como se le quiera llamar, que es la filosofía. Gracias a la prosperidad circundante hay mucha más gente que puede tener curiosidad –y satisfacerla– por algo tan marginal e inútil como es la filosofía; y, con el apoyo del Estado y de la iniciativa privada, nunca antes hubo tantos estudiantes, tantos profesores, tantos investigadores, tantos proyectos, tanto financiamiento, tantas

* Contribución al Panel Interdisciplinario "Teoría y práctica en tiempos de crisis", Congreso Latinoamericano de Psicoanálisis, Guadalajara, Jal., 26 de Septiembre de 2004. Mi tema era la teoría y práctica de la filosofía en tiempos de crisis, y mi asignatura mostrar que la filosofía, como presumiblemente el resto de las humanidades, está en crisis. Como el lector podrá apreciar, no cumplí mi asignatura, cosa que despertó malestar en algunos y regocijo en otros.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

revistas ni tantos libros sobre filosofía como en la época actual. Está, pues, clarísimo que no hay crisis en filosofía. No obstante, alguien empeñado en llorar y quejarse (que, insisto, a esto y no a otra cosa se aboca el discurso de la crisis) podría alegar que esto que digo de la filosofía podrá ser así en *cantidad* (la cosa es, en efecto, irrefutable), pero no en *calidad*. Este otro cliché de la cantidad y la calidad constituye una defensa tan típica como errónea. Pero nadie que crea en ese cliché y lo use va a dejarse convencer de lo contrario, y de cualquier manera nada en la vida me importa menos que convencer.

Revisado todo esto conmigo mismo, parecía que no me quedaba nada que decir que pudiera ser de alguna utilidad o al menos entretenimiento. Mi posible intervención hoy se habría terminado en este punto, y no me quedaría sino darles las gracias y no quitarles más el tiempo. Sin embargo, el otro día, conversando con un arquitecto amigo mío, me decía él que todo eso de los libros estaba muy bien y era sin duda admirable, pero que a fin de cuentas no bastaba, sino que había que conectar con el mundo exterior, con la realidad y con la vida. Le dije que estaba totalmente de acuerdo con él; pero desgraciadamente no hubo entonces más tiempo para que me plan-

teara él la pregunta de rigor: cómo le hacía yo en particular –obviamente filósofo y por ende natural si no es que terminalmente inconexo– para hacer tal conexión. Ahora bien: "mundo exterior", "realidad" y "vida" son palabras que armonizan perfectamente con lo que me parece ser la intención de quienes bautizaron este panel con el mote de "teoría y práctica". Por todo lo cual, y dado que mi amigo el arquitecto se fue sin preguntarme, he decidido tomar este panel como excusa para decir lo que se me ocurrió con ocasión de aquella conversación, y ello porque no parece totalmente falto de interés. No voy, pues, a hablar de teoría y práctica filosóficas en tiempos de crisis, ya que no hay tal crisis, y yo al menos no sé hablar de lo que no hay; pero sí voy a hablar de teoría y práctica filosóficas a secas, que de eso siempre se puede hablar, crisis o no crisis.

Comencemos por preguntarnos qué es eso que los filósofos hacen. La respuesta más sencilla es: se preguntan ciertas cosas y tratan de responder a ellas, aduciendo argumentos en abono de sus respuestas. ¿Y sobre qué se hacen preguntas los filósofos? A riesgo de parecer vulgar, respondo por

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

enumeración: se hacen preguntas sobre el pensamiento, sobre el lenguaje, sobre el bien, sobre la mente, sobre la existencia, sobre la naturaleza de las cosas, sobre el conocimiento, sobre la conducta humana, sobre el sufrimiento y sobre la muerte. Estos diez, sobre poco más o menos, son los grandes temas de la filosofía. ¿Y qué preguntas se hacen los filósofos sobre esos temas? Se hacen preguntas fascinantes. Dirán ustedes que soy filósofo y que no puedo menos de encontrar esas preguntas fascinantes, porque de otra manera no andaría por el mundo de filósofo. Sin duda se requiere cierto temperamento para ser filósofo, y es verdad que la mayoría de las personas encuentran las preguntas de los filósofos más bien ociosas. Dicho esto, no acepto que la fascinación de esas preguntas sea algo puramente subjetivo o personal. Las preguntas son fascinantes, y así se lo parecerán a cualquiera que se detenga un momento a pensar en ellas. Doy un ejemplo sencillo:

1. Los matemáticos trazan en el papel figuras y razonan sobre ellas de manera tremendamente productiva, demostrando que rectas, círculos, triángulos, etc. tienen propiedades sorprendentes, las cuales además tienen una enorme utilidad incluso en el terreno de la práctica.
2. Sin embargo, las figuras trazadas no son ni rectas ni triángulos ni círculos ni ninguna otra de las cosas sobre las que los matemáticos hacen sus demostraciones.

Ninguna de estas dos proposiciones admite duda. Pero basta pensar un poco en el asunto para darse cuenta de que la cosa es algo misteriosa. Surgen al menos dos preguntas:

1. ¿Cómo es posible saber algo acerca de los círculos (o cualquier otro objeto geométrico) sobre la base de figuras imperfectísimas que claramente no son círculos (o cualquier otro objeto geométrico)? Esta pregunta concierne en primer lugar el conocimiento de que somos capaces los seres humanos; y si la exploramos nos abre preguntas sobre el pensamiento, la mente, el lenguaje y la naturaleza de las cosas; y créanme si les digo que su estudio nos lleva también a hacernos preguntas sobre el bien (cf. Leal 2005[b]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

2. Está claro que las figuras que usamos para representar imperfectamente los círculos sí existen; son manchas en el papel blanco y no es posible dudar de la existencia ni de ellas ni del papel sobre el que están trazadas. Pero esos círculos que representan y que obviamente no podemos dibujar y no son manchas, ¿existen?, ¿cómo?, ¿dónde? Estas preguntas se refieren a la existencia y tal vez también a la naturaleza de las cosas.

Entiendo perfectamente que a alguno de ustedes le parezcan esas preguntas ociosas; de hecho, *son* ociosas. Se requiere de mucho ocio, y de no tener nada útil que hacer para ocuparse de ellas. De acuerdo. Pero lo que no se puede dudar es que sean fascinantes, una vez que se ha detenido uno el tiempo suficiente para considerarlas. De hecho, elegí deliberadamente preguntas que yo mismo nunca he examinado ni perseguido con verdadero cuidado, ya que no me logran emocionar lo suficiente (los que sí se emocionen pueden leer más adelante en este libro mi descripción de una de ellas, la pregunta ontológica, en el capítulo v). Sin embargo, me queda claro que son fascinantes, y puedo muy bien entender que alguien quiera de verdad responder a ellas.

Hasta aquí he dado una idea del tipo de preguntas que los filósofos se hacen. Pero, ¿qué hay de las respuestas?, ¿y qué hay de los argumentos que aducen los filósofos para apoyar sus respuestas? Aquí debo admitir que la situación es tristísima: las respuestas de los filósofos son más o menos absurdas; y los argumentos que aducen son en general de tan mala calidad que me daría pena ajena, si no es que me diera antes pena propia, siendo como soy del gremio. No voy a molestarlos con ejemplos, para evitar que comiencen a llover los jitomates: una reunión tan cordial y solemne como esta se iría totalmente por la borda. Estas son, pues, las malas noticias. Las buenas son que la inmensa, la aplastante mayoría de los filósofos no se toman en serio ni las respuestas ni los argumentos. De hecho, gran parte de lo que los filósofos hacen es burlarse de las respuestas de los otros y pitorrearse de sus argumentos. Y no les falta razón, si no fuera porque es tirar piedras cuando se vive en casa de cristal. O mejor dicho: da igual ha-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

cerlo, ya que de todas maneras los filósofos no sólo no se toman en serio las respuestas ajenas, pero ni siquiera las propias.

Tal vez alguno de los presentes esté comenzando a pensar que soy yo el que me estoy burlando cuando digo que esas son las buenas noticias. Pero créanme: si los filósofos se tomaran sus respuestas y argumentos en serio, las cosas irían mucho peor. Y justamente irían peor por aquello de la teoría y la práctica, que es el tema que nos reúne esta noche. "Pero, ¿cómo?", dirán ustedes, "si las preguntas son tan ociosas como parece y ha usted admitido, y si es cierto que es típico de los filósofos elevarse por los aires y no tocar nunca tierra (la famosa inconexión a que aludía el arquitecto su amigo), entonces ¿qué diferencia habría entre tomarse o no en serio las respuestas a esas preguntas?" Pues no es fácil de explicar cómo es eso en el tiempo tan corto de que dispongo, de manera que una vez más me refugiaré en un ejemplo. Aunque, como dije antes, los ejemplos no abundan, justamente porque los filósofos no se toman en serio sus respuestas, hay uno muy famoso, que es el de Platón, quien trató de contestar entre otras las dos preguntas a que me referí antes y que surgen del trazo de figuras matemáticas. Pues bien: las respuestas que da Platón a esas preguntas que acordamos ser ociosas lo llevaron (aunque ustedes no lo crean) a proponer nada menos que una nueva forma de organización política, la cual se tomó el hombre tan en serio que aprovechó la primera oportunidad para ponerla en práctica, con resultados pavorosos, incluso para él en lo personal. El caso de Marx sería digno de discutirse en este mismo contexto, habida cuenta de que su sistema filosófico puesto en práctica provocó directa e indirectamente la mayor mortandad de la historia humana (alrededor de 100 millones de personas en menos de 60 años); pero como todavía hay muchos nostálgicos del marxismo, prefiero no intentarlo siquiera.[1]

Podrían ustedes pensar que pintando el piso me he acorralado yo solo en un rincón del que no puedo salir, o bien que me encuentro sentado en la proverbial rama muy ocupado serruchándola, sin pensar que el primero que caeré hasta abajo soy yo. En efecto, si es mejor no tomarse en serio

1 Véase Penner (1987) sobre las respuestas de Platón a las preguntas surgidas de la práctica demostrativa en matemáticas; Ryle (1966) sobre las aventuras y desventuras políticas de Platón; Courtois et al. (1997) sobre las consecuencias prácticas del marxismo.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

las respuestas de los filósofos, ¿dónde podría entonces existir la posibilidad de pasar de la teoría a la práctica?, o para decirlo con mi arquitecto: ¿dónde estaría la conexión entre los libros y el mundo exterior, la realidad y la vida?

Permítanme recapitular la situación del filósofo. El filósofo no es capaz de proporcionar respuestas sensatas a sus preguntas ni argumentos respetables que permitan sostener esas respuestas. ¿Qué puede hacer entonces? Ni respuestas ni argumentos merecen ser tomados en serio. ¿Qué camino queda? Según mi experiencia, el camino que queda consiste en subirse las mangas de la camisa y ponerse a averiguar lo que realmente se sabe sobre los temas que suscitan esas preguntas fascinantes que el filósofo se plantea. En mi larga experiencia personal de filósofo (comencé a los 16 años, de manera que ya son 34 de andar en esto) tres veces me he encontrado en esa encrucijada y tres veces he dado ese paso crucial y solitario de la filosofía a las ciencias. Puedo reportar a los escépticos que las tres veces he dado con algo que me permite establecer la conexión entre teoría y práctica, si bien la conexión ni de lejos se asemeja a la ambición de un Platón o un Marx. (Dios me libre a mí y sobre todo a ustedes.)

Son conexiones modestas, pero no del todo insatisfactorias.

Para empezar, debo decir que las preguntas filosóficas que más me han atraído han sido siempre las mismas, y conciernen el pensamiento, la mente, el conocimiento, el lenguaje, la conducta humana y el bien. Los otros temas que mencioné nunca me han quitado el sueño.

Pues bien, andaba yo como a los 25 años dando vueltas y vueltas a esas preguntas, en parte solo y en parte meditando lo que otros filósofos habían dicho, y me encontraba perdido y descontento. Un buen día reparé en el hecho de que algunos filósofos que meditaban sobre el lenguaje utilizaban la vieja terminología de la gramática escolar (ustedes saben: nombres, adjetivos, pronombres, verbos, adverbios, etc.), y se me ocurrió pensar que tendría algún interés asomarse a lo que se sabía sobre el tema. Tuve la suerte (porque en estas cosas, como en todas las humanas, también juega un papel la suerte) de encontrarme en una universidad que contaba (como después advertí) con el mejor departamento de lingüística de toda Alemania en aquel entonces, y de hecho uno de los mejores del mundo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Estudiar lingüística en ese departamento y con esos profesores me permitió darme cuenta muy pronto de que se trata de una ciencia espléndida. El rigor de sus conceptos y métodos muy pronto hicieron que mis preguntas o se desvanecieran en el aire debido a lo pobre de su planteamiento o bien se convirtieran en preguntas mejor delimitadas y por tanto más susceptibles de respuesta. Me gradué como lingüista y decidí investigar lenguas indígenas en México. Era al principio de los años 80 y las comunidades indias y sus lenguas despertaban poquísimo interés. De hecho, no era infrecuente que se hablara de ellas como lenguas primitivas e inferiores. Vi entonces la tarea práctica de luchar contra esos prejuicios mostrando a través de la investigación que toda lengua es un prodigio de la naturaleza. De paso me pareció que podría ayudar a recuperar el orgullo de las comunidades. Una tarea enorme para lo cual me parecía que había que dar al menos el primer paso: crear un instituto de investigación lingüística enfocado al estudio de las lenguas amerindias de nuestro país. Afortunadamente encontré muchos amigos y compañeros de camino, y me siento contento de haber contribuido a una empresa colectiva que veinte años después es una realidad: hoy día hay decenas y decenas de lingüistas jóvenes que se forman en distintos lugares de la república y que publican tesis, artículos y libros sobre distintos aspectos de las numerosas lenguas mexicanas. Nunca habría podido contribuir a esto si me hubiera quedado filosofando sobre el lenguaje, como hacen la mayoría de mis colegas. Y lo más curioso es que estudiar lenguas con los pies bien puestos en la tierra me ha permitido una perspectiva mucho más fructífera incluso sobre las viejas preguntas tradicionales de la filosofía.

Antes de pasar a mi segunda experiencia, quiero dejar aquí constancia de un hecho entristecedor. Pueden ustedes imaginar que mi juvenil entusiasmo por la riqueza de esta ciencia lingüística que descubrí a los 25 años y que he cultivado desde entonces con variable intensidad provocó en mí un cierto proselitismo: a esa edad estudiantil traté de varias maneras de convencer a mis maestros del enorme interés de la lingüística para entender y resolver o disolver cuestiones arduas de filosofía del lenguaje, de lógica y semántica filosóficas, o de epistemología y metodología. Nunca tuve ningún efecto; de hecho, sospecho más bien que lamentaron

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

perder a un discípulo prometedor. Cuando me volví yo mismo profesor e investigador, intenté persuadir a mis alumnos y colegas de la importancia de la lingüística para la filosofía; y el fracaso ha sido igualmente rotundo y descorazonador. De hecho, en una ocasión que exponía mis ideas logré sin querer que un venerable investigador extranjero radicado en la ciudad de México prorrumpiera en palabrotas en el curso de un seminario de investigación. Les parecerá a ustedes tal vez curioso que estas cosas levanten pasiones fuertes, pero así es.

Paso a mi segunda experiencia. Empeñado como estaba en mis investigaciones lingüísticas, no dejaba de pensar en las otros temas que mencioné antes. Y por segunda vez fui afortunado. Ocurrió que en los cursos de lingüística que tomé en Alemania se hablaba con frecuencia de la mente y el cerebro, y había yo a menudo pensado que muchas de las cosas que los filósofos decían sobre el pensamiento, el conocimiento o la conducta humanas tendrían más sentido y sobre todo más firmeza si se pudiesen anclar en lo que sabemos sobre el cerebro y en general sobre la fisiología humana. Conocí entonces en un congreso al que asistí todavía como estudiante a un psicólogo experimental (un judío austriaco nacionalizado británico) que se interesaba por la filosofía, y nos hicimos amigos en cuanto nos dimos cuenta de que andábamos por la misma longitud de onda (véase Oborne et al. 1993). Siendo él mucho mayor que yo y con una amplia experiencia de investigador, me convertí en una especie de alumno suyo *extra muros*. Inicié de esta manera mi entrada en las ciencias cognitivas y en las neurociencias. Nunca me he graduado en ellas, y confieso que sigo siendo un *amateur*. Pero mis estudios informales me han llevado a colaborar en investigaciones muy interesantes sobre condiciones humanas como la dislexia y el autismo. Y de meras investigaciones teóricas me encuentro ahora metido de lleno en un proyecto de intervención para ayudar a niños con necesidades especiales (véase más adelante capítulo XIII). No puedo detenerme aquí en detalles, pero puedo garantizarles que se trata de una de las experiencias más satisfactorias de mi vida. Una vez más: nada de eso habría sido posible si me hubiera quedado papando moscas en filosofía pura. Y lo que he aprendido trabajando en cuestiones tan reales y a veces tan desgarradoras como las asociadas a la educación especial me ha

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

enseñado mucho más sobre las preguntas filosóficas que la propia filosofía cultivada por ella misma.

Antes de seguir con mi tercera experiencia quisiera recalcar un hecho importante. La lingüística, si bien como teoría general del lenguaje y como descripción comparativa de todas las lenguas del mundo es una empresa relativamente nueva (digamos, unos dos siglos), tiene raíces mucho más hondas que le dan una madurez mucho mayor que la que tienen las ciencias cognitivas, no se diga las neurociencias. Éstas son bastante más recientes y han tenido que luchar con mucho mayores prejuicios. Como ejemplo sencillo de lo que quiero decir, mediten ustedes en el hecho de que la hipótesis neuronal es un producto de principios del siglo XX (es en esencia la obra del notable investigador español don Santiago Ramón y Cajal) y no fue aceptada por la comunidad científica sin reservas sino hasta mediados de ese siglo, es decir apenas hace poco más de 50 años. Comparen ustedes eso con los conceptos más básicos de la lingüística, por ejemplo sujeto y predicado, nombre y verbo, frase y sílaba, que tienen más de dos mil años de circular y ser objeto de reflexión y estudio. Lo que quiero decir con todo esto es que la situación de un filósofo que decide tomar en serio la lingüística es mucho más holgada que la de aquél que decide tomar en serio las ciencias cognitivas y las neurociencias. Y las posibilidades de aprender de aquélla son mayores y más sólidas que las de aprender de éstas. En mi caso particular, el haber estudiado lingüística primero ha sido un accidente afortunado que no solamente me ha facilitado la incursión en las ciencias cognitivas y las neurociencias, sino que ha retroalimentado esta incursión y me ha permitido colaboraciones más significativas. Esto es particularmente cierto del proyecto práctico que mencioné antes sobre educación especial: la lingüística tiene mucho que ofrecer para la comprensión y tratamiento de los problemas familiares y escolares por los que atraviesan niños con diferentes síndromes, pero se potencia aún más cuando se combina con las ciencias cognitivas y las neurociencias.

Paso finalmente a mi tercera y última experiencia. El contacto y colaboración con psicólogos experimentales y neurocientíficos comenzó a tener un impacto en la manera como veía yo ciertos problemas filosóficos, no por último aquellos que tienen que ver con las cuestiones epistemológicas

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

y éticas. Tuve la suerte por tercera vez de tener varias personas cercanas que trabajaban en diversas áreas de las ciencias sociales (historia, investigación educativa, psicología social, sociología), y ellas comenzaron a plantearme dudas acerca de la manera como concebía yo al ser humano. En particular, me dijeron que yo era demasiado individualista, entendiendo por esta palabra tan gastada algo relativamente simple, a saber que dejaba yo de lado el contexto social y las influencias sociales. Soy algo terco, de manera que no vi inmediatamente la razón que tenían estas personas cercanas. Pero finalmente acepté que tenía sentido lo que me decían y me puse entonces realmente en serio a estudiar las ciencias sociales. Tuve la suerte además que por ese tiempo algunos colegas y amigos sociólogos me invitaran a impartir un curso de epistemología, metodología y filosofía de la ciencia para estudiantes de doctorado en ciencias sociales. Eso me puso en contacto con lo más interesante de la vida académica: personas de varias edades que están llevando a cabo proyectos de investigación en áreas muy diversas de estas ciencias. Esto me ocurrió antes de cumplir los 40 años, de manera que ahora, a mis 50, me encuentro con una experiencia bastante larga y los estudios que la acompañan.

Lo primero que es digno de comentar de esta experiencia es que si la lingüística supera con mucho en madurez y firmeza a las ciencias cognitivas y las neurociencias, éstas superan a su vez a las ciencias sociales vistas como conjunto.[2] Esto ha tenido una serie de efectos similares a los que reseñé antes: el haber estudiado las cosas en el orden que lo hice resultó beneficioso, ya que la mayor solidez de unas disciplinas me ha hecho más

[2] Las cuestiones relativas a la madurez disciplinar son delicadas de juzgar. Los modelos teóricos de las ciencias cognitivas y las neurociencias son todavía muy incipientes y vacilantes, y no podemos aún hablar de una teoría fuerte; sin embargo, estas disciplinas descansan en, y tienen múltiples conexiones con, la física, la química, la biología molecular, la biología evolucionista, la anatomía y la fisiología generales y comparadas, las cuales son ciencias robustísimas. En cambio, la economía dispone de al menos una teoría fuerte (la llamada "teoría de precios" o "microeconomía") y de buenos candidatos a teorías fuertes de alcance diverso (como la teoría monetaria y la teoría del comercio internacional) y de múltiples modelos teóricos muy robustos (p.ej. sobre elecciones públicas, capital humano o economía experimental); sin embargo, el conjunto abigarrado de disciplinas (p.ej. la demografía, la antropología, la sociología, la ciencia política, la psicología social experimental) en las que se inserta y de las que tiene que echar mano es de muy variada solidez. Unas cosas compensan otras.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

juicioso, y si bien acepto que las ciencias sociales pueden enriquecer mucho a las cognitivas y aún a la lingüística, esto puede ocurrir solamente si se dejan a su vez disciplinar por éstas. Ahora bien: todas las ciencias sociales son extraordinariamente interesantes, pero acaso ninguna lo es más que la primera de ellas y la más sólida: la economía. Si bien tengo recuerdos muy gratos de mi primer encuentro con la ciencia económica a los 17 años en la preparatoria, debo admitir que, por razones complicadas en las que no tengo tiempo de entrar aquí, nunca tomé en serio el estudio de esta ciencia hasta hace aproximadamente 4 años. Debo decir que mi vida intelectual ha cambiado profundamente a partir de estos estudios. Muchos de los reparos epistemológicos y metodológicos que cualquiera que haya sido educado en el rigor de la lingüística o las ciencias cognitivas siente cuando examina las ciencias sociales, se disuelven ante la solidez de las teorías y resultados de la investigación económica.

Pero lo más importante para mí como filósofo, como alguien que está, para bien o para mal, atosigado por las viejas preguntas fascinantes a las que me he referido, es que la economía resulta una extraordinaria ayuda e iluminación para muchas de ellas. Doy sólo un ejemplo. Una de las viejas cuestiones de la filosofía concierne la organización política que sería la mejor o la más justa. No voy a entrar en detalles aquí; pero créanme cuando les digo que con respecto a pocas de las preguntas que se han hecho han logrado los filósofos decir mayores disparates que con respecto a ésta –lo cual no es poco decir. Las únicas contribuciones valiosas para comenzar a entender realmente de qué diablos estamos hablando aquí han venido o bien de personas que se encuentran completamente fuera de la tradición filosófica o bien de personas que se miran con desprecio o condescendencia dentro de esta tradición. Estoy pensando en autores como Tucídides, Machiavelli, Mandeville, Beccaria, Bentham o Jefferson. Ninguno de ellos puede ser llamado estrictamente un filósofo, pero tampoco un economista. Sin embargo, todos ellos encuentran en la teoría económica más que en la filosofía un eco a sus ideas; y la teoría económica va aún más lejos que ellos y es más sistemática en la búsqueda de respuestas sensatas a aquellas preguntas originalmente filosóficas. Baste un ejemplo: un constructo analítico como el óptimo de Pareto es la consecuencia de pensar en una cierta dirección

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

científica que es antagónica a la manera filosófica de plantear las cosas y que aparece como parte del desarrollo natural de las ideas económicas. Y estoy dando un solo ejemplo, ya que los conceptos relevantes que ofrece la economía para cuestiones de ética y política se cuentan por decenas. Y la mejor noticia es que, gracias a la economía, se ha iniciado un movimiento de unificación de las ciencias sociales que redundará en beneficio de ellas y de esos pobres filósofos como yo que creen que necesitan toda la ayuda que se les pueda dar para enfrentar las preguntas que los obsesionan.

¿Y en toda esta *teoría* dónde queda la *práctica*? Lamento no tener nada que reportar que sea siquiera de lejos tan satisfactorio como mi trabajo con niños de educación especial, pero al menos puedo decir que he comenzado a trabajar en las cuestiones éticas que surgen en diversas organizaciones y en la interacción entre ellas (empresas, gobierno y sociedad civil). De estos trabajos todavía muy preliminares pueden surgir instrumentos prácticos para el análisis y la intervención, que son en mi opinión muy superiores a los que proponen usualmente los filósofos ayunos de ciencias sociales y especialmente de economía. Otra área práctica podría ser la siguiente: he notado que personas que tienen una gran influencia en el comercio de las ideas (desde científicos hasta periodistas, pasando por educadores, literatos, ensayistas, académicos, comentadores, cronistas y funcionarios públicos o privados) con extraordinaria frecuencia carecen de conocimientos elementales de economía, demografía, estadística o historia, ya no se diga de lingüística o neurociencias, por lo que promulgan, predican y pontifican graves errores ancestrales. No es muy claro cuánta sea la influencia de las ideas en las acciones de los seres humanos (y los intelectuales son profesionalmente propensos a exagerarla). Sin embargo, peor lucha es la que no se hace. Si hay un período de la historia del pensamiento europeo que yo admire, ese es el siglo XVIII, el siglo de las luces, cuyo lema era esclarecer las mentes y difundir la verdad alcanzada por las ciencias para beneficio de todos. Bajo ese lema me he propuesto al menos mediante publicaciones tratar de hacer alguna mella en los muy deficientes conceptos que la gente en general, y los intelectuales en particular, tienen sobre el funcionamiento de los mercados, la pobreza nacional y global, el progreso y las políticas económicas, o fenómenos como la globalización. No estoy seguro, por

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

ejemplo, de que haya globalífobicos accesibles a la razón; pero insisto en que peor lucha es la que no se hace.*

Y concluyo. Podría alguien de ustedes pensar que todo eso de que he venido hablando podría estar muy bien: usar las ciencias para intervenir y mejorar. Sin embargo, ¿no tiene la filosofía una misión más sublime y transcendente?, ¿no tiene ella una relación directa e íntima con las cosas que más nos importan?, ¿no aspira ella a la sabiduría? Estas preguntas ameritarían una discusión aparte que rebasa el tiempo de esta presentación. Debo por tanto contentarme con ser lapidario: esas conexiones existen y son importantes; pero la mejor apuesta de la filosofía consiste en dejar de soñar y ponerse a trabajar. Y ese trabajo, humilde y tesonero, no es otro que el de tomar en serio lo que las ciencias nos ofrecen. La humanidad sabe pocas cosas; y esas que sabe no constituyen verdades absolutas e irrevisables. Si la filosofía aspira a saber, las ciencias son nuestra mejor opción, tanto teórica como prácticamente. ¿Es eso sabio? Así lo espero. Después de todo ya los antiguos nos decían que el primer paso hacia la sabiduría es reconocer la propia ignorancia.

---

* El lector curioso puede consultar Leal (2003[b], 2003[d], 2004[b], 2004[c], 2006[c], 2007[a],2007[b], 2008[a]).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

IV. ¿Qué puede (llegar a) ser el análisis del discurso filosófico?*

Antes de comenzar mi alocución, y en vista de que no me dirijo en principio a filósofos profesionales o estudiantes de filosofía, y en vista sobre todo del carácter posiblemente escandaloso de algunos de mis asertos, quisiera advertir que no solamente he estudiado filosofía en las aulas y ostento un título universitario en esta área de estudios, sino que tengo ya más de treinta años leyendo textos filosóficos. Toda una vida, pues, y aunque no siempre mi actitud ante tales textos ha sido la misma, ni siempre ha sido positiva, es un tipo de discurso que sigue fascinándome e intrigándome, tal vez no por otra cosa que por haber invertido tanto tiempo y tantos recursos en el asunto. Digo esto, porque es de semejante experiencia que se nutre el tipo de cosas que voy a decir aquí. Nada de lo que voy a decir en lo que sigue se basa en un entusiasmo reciente o en una serie apenas iniciada de lecturas que no he terminado de digerir. Conozco el mundo de la filosofía por de dentro y al dedillo, y soy por decirlo así un viejo zorro de la filosofía.

Mi segunda advertencia también tiene que ver con mi formación. Como profesor, que lo he sido ya por más de quince años, de metodología de la investigación en ciencias sociales, y sabiendo mis alumnos de posgrado (sociólogos, historiadores, psicólogos, juristas, antropólogos, economistas, pedagogos y hasta filósofos) que cuento en mi haber con una

---

* Ponencia en el *Tercer Encuentro Nacional de Análisis del Discurso*, Guadalajara, Jal., 5 de octubre de 2006.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

formación lingüística, se me han acercado muchos para pedirme que les hable de análisis del discurso, y aún que se los enseñe, por cuanto tienen la idea que podría serles de gran utilidad en sus estudios. Hay en efecto, como sin duda no se les oculta a ustedes, una especie de *giro* discursivo en las ciencias sociales (y hasta en las cognitivas) que despierta mucho la curiosidad. Hasta ahora me he defendido alegando que bajo el rubro de análisis del discurso se esconden todo tipo de cosas, por muchas de las cuales no siento ningún respeto intelectual. Semejante variedad y semejantes diferencias de calidad me han hecho dudar mucho tiempo de que tenga sentido o utilidad enseñar análisis del discurso. A mis alumnos les he dicho que, como lingüista, lo único que puedo enseñar, y que me parece ser algo sólido, es una serie de técnicas, principalmente sintácticas, aunque para el discurso oral también fonológicas (del léxico no hablo, porque es un mundo tan desordenado que sólo la parte morfológica alivia un poco la sed que se siente en semejante páramo). Que estas técnicas puedan servir para iluminar problemas de investigación en ciencias sociales, añado, es algo que ignoro; pero de hacerlo, serían ciertamente técnicas de análisis capaces de objetividad, cosa que no es el caso con muchos conceptos y métodos (o pseudoconceptos y pseudométodos) que andan por el mundo cobijados bajo el manto del análisis del discurso.[1]

Si veo que mis alumnos me están escuchando con todo lo anterior, cosa que no suele ser el caso, añado también que hay dos grandes disciplinas, aparte de la lingüística (y atadas a ellas con complejos lazos históricos),

---

1 Huelga decir que cuando hablo de discurso hablo de productos lingüísticos, si bien hay quien dice que muchas otras cosas no lingüísticas constituyen también discurso (p.ej. la danza, la música, el cine, los gestos, las acciones sociales no verbales, etc.). A mis alumnos les digo que conviene ejercer un gran escepticismo frente a semejantes pretensiones. Con excepción de las notaciones creadas por los matemáticos (que comparten muchas propiedades, aunque no todas, de las lenguas, y que de hecho han sido estudiadas por los matemáticos mismos, con lo cual nos han enseñado a los lingüistas muchas cosas útiles) y los lenguajes de señas (recientemente incorporados al estudio lingüístico con gran acierto, si bien hay muchas cosas obscuras acerca de su relación con los lenguajes fonológicos), no sé de ninguna otra colección de signos extralingüísticos que sea objeto de investigación *científica* y no de mera especulación filosófica o de imaginería literaria. Se ha dicho que el código genético, por manifestar *double articulation* (Martinet 1957) o *duality of patterning* (Hockett 1958), sería un objeto posible de análisis teórico semejante al del lenguaje; pero a menos yo no sé de nadie que haya tomado esto en serio todavía.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

que pueden aportar elementos de análisis importantes, a saber la *lógica* (que es parte de las matemáticas, y más concretamente parte del álgebra) y la *filología* (que es una disciplina antiquísima de la tradición humanística, y que incluye la retórica, la crítica y la lexicografía histórica). Con esa tríada (una especie de nuevo *triuium*, en que cada componente de la tradición medieval ha sido transformado y potenciado considerablemente por la modernidad) pueden hacerse cosas serias, les digo a esos alumnos, aunque no garantizo que realmente útiles para las ciencias sociales.[2] En cuanto a lo demás que circula como análisis del discurso, y que es perfectamento ajeno a, e inocente de, todo contacto con esta tríada, como se decía antes de cosas menos decorosas, *mejor no meneallo*. En este alegato que he sostenido frente a mis alumnos de ciencias sociales sigo firme: me encanta la variedad, y probablemente necesitemos de mucha en un área aún tan desdibujada como el análisis del discurso; pero debe ser siempre una variedad controlada, disciplinada, ordenada. El análisis del discurso, si es algo serio, tiene que ser una aplicación consistente e implacable de los mejores métodos de la lingüística (fonología y sintaxis), de la lógica (matemática, que no hay otra) y de la filología. Algo de eso, espero, se verá en lo que sigue, aunque sea de la manera superficial que corresponde a una presentación oral breve.

Y con estas advertencias previas, pasemos al tema. Lo que voy a presentar no tiene todavía un orden que me satisfaga, tal vez porque estoy tratando de hacer varias cosas a la vez. Por un lado, tengo un propósito *pedagógico*. Quisiera ayudar a los estudiantes de filosofía (o de otras materias, pero que estén interesados o intrigados por la filosofía) a que enfrenten el hecho de que, en la medida en que la filosofía se compone de argumentos

2 Este asunto de la utilidad para las ciencias sociales es muy complejo, y depende en gran medida de la cuestión ardua y previa de si el discurso tiene poderes causales. Hay evidencia de que tiene algunos, pero nadie ha podido diseñar métodos que permitan medir su impacto de manera consistente, confiable y válida. Por otro lado, hay también evidencia (teórica y empírica) de que ese impacto es más bien reducido, cuando se lo compara con otros factores (p.ej. los intereses económicos, los efectos de agregación de las acciones individuales, el elemento hereditario, las capacidades cognitivas humanas, la división del trabajo). Ello invita a pensar que quienes pretenden investigar en ciencias sociales utilizarían mejor su tiempo si dejaran el giro discursivo de lado.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y distingos –que es la parte racional–, la cosa no anda muy bien. Esto sería descorazonador si no lo acompañásemos de la idea, metodológicamente muy importante, de que el discurso filosófico no solamente se compone de una parte racional, o pretendidamente tal (consistente de distinciones conceptuales, definiciones, clasificaciones, argumentos sueltos y cadenas argumentativas), sino también una parte claramente irracional (consistente de mitos, alusiones, imágenes, metáforas, exclamaciones, en fin: franca y pura expresión de emociones). La proporción de uno y otro ingrediente varía considerablemente según autores y épocas. Comoquiera que ellos sea, lo importante es que los componentes no racionales también merecen análisis. Abrir el camino para ese análisis, y de paso para un poco de buen humor en medio de tanta solemnidad, me parece algo digno de un profesor de filosofía y tal vez no carente de interés para observadores externos.

Dicho de una manera llana, la filosofía es un fenómeno *literario* que no se ha explorado suficientemente. Y aquí entramos en propósitos parcialmente distintos. De hecho, quisiera contribuir también a hacer de la filosofía un objeto de estudio, en parte literario, como he dicho, pero en parte *sociológico*, en el sentido en que Pareto (véanse los dos siguientes párrafos) le da a este nombre, aunque tal vez la palabra "ideológico" sea más familiar. Con otras palabras, me parece que la filosofía tiene un cierto valor o interés *científico*, no solamente por ser un objeto de estudio, sino por cuanto es un lugar de exploración de supuestos y preconcepciones de alguna manera naturales, espontáneas o inherentes a los seres humanos, que sin duda pueden luego transformarse en un área mejor cultivada (por los sociólogos, los lingüistas, los psicólogos, etc.). Ahora bien: hacer de la filosofía un objeto de estudio es distinto de enseñarla, y por ello hay aquí una primera tensión entre mis propósitos. La pregunta es si todas esas cosas que acabo de mencionar caben dentro de, o pueden ser auxiliadas por, un cierto tipo de análisis del discurso. La razón de mi presencia aquí es que doy en responder afirmativamente a esa pregunta, y me parece que es posible inaugurar una nueva área de estudios llamada "análisis del discurso filosófico", que pudiera ser un instrumento de usos múltiples.

Tomemos un ejemplo que pudiera ilustrar lo que quiero decir. Se trata del concepto de *justicia*, ciertamente central dentro de nuestra cultura oc-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

cidental, si bien sospecho no es exclusivo de ella, sino patrimonio de todas las culturas (aunque no puedo probarlo, debido a mi supina ignorancia de culturas distintas a la nuestra) y de hecho tal vez incluso parte de la herencia filogenética de nuestra especie. El concepto de justicia es fundamental en innumerables textos del discurso filosófico. Igual de fundamental por cierto en muchos otros discursos (p.ej. el jurídico o el político), aunque es el filosófico el que se reserva usualmente la pretensión de analizarlo, aclararlo y concluir de todo ello ciertas cosas: los principios de la justicia, el contenido de la justicia, y hasta una *teoría* de la justicia, con todo lo cual sería posible la evaluación de conductas e instituciones como justas o injustas, o mayormente justas o injustas. Creo que no necesito insistir aquí en la impresionante cantidad de tinta y papel que se ha gastado en hablar de eso, nada más en lo que toca a discurso filosófico (no metamos otros discursos, que la cantidad aumentaría muchísimo más). Una tarea pendiente sería la de decir cuándo se comenzó a plantear dudas sobre el sentido de esta empresa. Pero atención: no toda duda es fundada ni analíticamente fértil. A lo que sé, pero puedo fácilmente equivocarme, diría que uno de los primeros testimonios claros y sistemáticos de tal particular tipo de duda (no estamos hablando pues de meros *aperçus*, que sin duda los habrá habido antes y en muchos lugares) se encuentra en la obra y correspondencia científica del economista y sociólogo Vilfredo Pareto entre 1890 y 1920.

Se trata de una duda generalizada a todos los discursos filosóficos, y en esto Pareto forma simplemente parte de las grandes corrientes escépticas, empiristas y positivistas que, desde dentro de la filosofía, de Pirrón a Montaigne, de Machiavelli a Hume, de Bayle a Comte, han sembrado esa misma duda sobre el Bien, la Verdad, la Justicia, la Belleza, y demás deidades del cielo filosófico con multiformes argumentos. Sin embargo, su manera de plantear esa duda generalizada, y sobre todo su método, es algo más complejo y sofisticado que lo que vemos en sus precursores. A lo largo de su extraordinario *Trattato di sociologia generale* (1916; en otras obras trata estas cosas, pero en ninguna con tanta y tal profusión de ejemplos), nos presenta muchísimos discursos, filosóficos, políticos, religiosos, literarios, y de ciencias sociales, en donde aparecen estas y otras deidades; y procede al análisis de esos discursos utilizando dicho método. En esencia, el método

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

depende de un descubrimiento teórico que ha resultado muy importante en la teoría económica posterior y que es una de las cosas que más fama han dado a Pareto como economista, a saber la especificación de un máximo u óptimo colectivo a partir de cualquier configuración distributiva. Sin este descubrimiento teórico es inimaginable tanto la economía del bienestar del siglo XX (que es la base del estado asistencial o benefactor y por ello uno de los marcos de referencia de la justicia social en nuestra época) como, más entrados en materia filosófica, la concepción rawlsiana de la teoría de la justicia. No entro en más detalles por falta de espacio, y sobre todo porque su concepción es tan general que rebasa los límites del ejemplo que quisiera discutir aquí.

Después de Pareto, y con independencia de sus escritos, he encontrado sobre todo en varios juristas (principalmente Hans Kelsen en Austria, Alf Ross en Dinamarca y Chaïm Perelman en Bélgica) un método de análisis implacable del discurso filosófico sobre la justicia.[3] Quisiera por ello detenerme un poco en ellos. El método que les es común (Kelsen inspira a Ross y a Perelman, y él a su vez los leyó) tiene dos partes. Por un lado, consiste en recopilar las distintas expresiones y fórmulas que contiene o en que culmina este tipo de discurso, p.ej.[4]

- *Suum cuique tribuere.*
- No hagas a otros lo que no quieras que te hagan a ti.
- *Bonum est faciendum et prosequendum, malum vitandum.*
- En todo moderación.
- *Aurea mediocritas.*
- Castigar al culpable.
- Castigar al culpable en proporción a su delito.
- Pagar el trabajo según el valor de lo producido.

---

3 Sin duda, hay muchos antecedentes de esto, sobre todo en la crítica a la tradición jusnaturalista que comienza con la escuela histórica alemana de principios del siglo XIX, así como en las escuelas realista, pragmática y analítica anglosajonas (p.ej. John Austin en la Gran Bretaña y Oliver Wendell Holmes en los Estados Unidos). Pero, hasta donde sé, en ninguna de ellas nos encontramos con una discusión sostenida y un método de análisis apropiado a la tarea de enfrentar el concepto de justicia como los de los autores arriba mencionados.

4 Las exposiciones más acabadas son: Kelsen (1928, 1933ª, 1933ᵇ, 1957, 1960, 1985), Ross (1933, 1959), Perelman (1945, 1958).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

- Cada quien según sus capacidades, a cada quien según su contribución.
- Cada quien según sus capacidades, a cada quien según sus necesidades.
- Ama a tu prójimo como a ti mismo.
- Tratar a todos por igual.
- El imperativo categórico.[5]
- Hacer lo que se quiera, siempre y cuando se respeten los derechos de los demás.
- Hacer lo que se quiera, siempre y cuando se utilicen sólo medios no robados a otros.
- Respetar los derechos de las personas.

Estas y muchas otras formulaciones, presentes, pasadas y futuras, comparten una propiedad curiosa, que es la que habría que analizar, a saber que suenan extraordinariamente plausibles, aceptables y hasta admirables, pero suponen todo el tiempo un contenido previo, legal, jurídico o de alguna manera normativo.[6] Es este contenido (implícito en la fórmula y presente en la mente de quien la lee) el que le da plausibilidad. Así p.ej. todos estamos de acuerdo en que hay que castigar al culpable, pero la cuestión es cómo identificamos al culpable y establecemos su culpabilidad. Ello requiere de una legislación o normatividad previa. Igualmente estaremos de acuerdo en

5 Con esta expresión se resumen y describen varias fórmulas, p.ej. "Actúa en manera tal que quieras al mismo tiempo que la máxima de tu acción [la manera tal en que actúas, expresada en forma de regla] sea o se convierta en una ley de la naturaleza [válida para todos de la misma manera que vale la ley de la gravitación universal]", "No utilices a los demás como medios para tus fines", "Sopesa los intereses ajenos como si fueran los propios", etc.

6 Esto no agota el problema, por supuesto, ya que hay un marco de referencia distinto en las distintas fórmulas, (p.ej. el mérito, sea específico como el tamaño y calidad de la contribución, o más general, como el infortunio no causado por el agente) o bien una anulación de marcos (p.ej. cuando se habla de igualdad) o bien algo en medio de estos dos extremos (p.ej. cuando se habla de necesidades). A poco que se aprieten las fórmulas, este otro aspecto muestra las mismas características de tautología o contradicción; pero tenemos aquí un lugar de análisis de discurso más complejo, y en el que se requerirá la intervención de las ciencias sociales y cognitivas (ver más adelante). Por lo demás, si se acepta de entrada la multiplicidad de criterios de eso que llamamos "justicia", hay trabajo que hacer para el filósofo tradicional, como muestra el reciente libro de Schmidtz (2006).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

que nadie debe utilizar medios robados, pero ¿cómo podríamos decir si un medio es robado antes de disponer de un marco jurídico o normativo? Las fórmulas son así vacías o si se prefiere tautológicas, pero la tautología se enmascara mediante la expresión. A veces, en el debate que suele seguir a cualquiera de estas fórmulas o a su aplicación a casos concretos, se oye al adversario presentar un contraejemplo, es decir un caso en que podemos aplicar la fórmula y estar en desacuerdo con la aplicación. Cuando esto ocurre, el discurso filosófico recurre a una serie de adjetivos o adverbios que califican o modifican lo dicho. Uno de esos adjetivos y adverbios muestra la tautología. Así p.ej. si alguien dice que la fórmula "no trates a otros como no quieras que te traten a ti" es incompatible con el castigo (puesto que nadie quiere ser castigado, nadie debe castigar), se rebatirá que se puede castigar cuando la persona sea culpable, o *verdaderamente* culpable o cuando el castigo sea *justo*. El adverbio *verdaderamente* (y sus compañeros *realmente, efectivamente, genuinamente, auténticamente*, etc.) y el adjetivo *justo* (y sus compañeros *adecuado, apropiado, correcto, bueno*, etc.) muestran el carácter tautológico oculto de la fórmula. Otros ejemplos: la *aurea mediocritas* se vuelve "el justo medio", el pagar el trabajo según el valor se vuelve "el salario justo", se habla de "contratos justos", "precios justos", "reglas justas", etc.

No tiene caso aquí repetir los argumentos de Pareto, Kelsen, Ross o Perelman, tan abundantes como suficientes para refutar cualquier principio de justicia. E insisto: lo nuevo en estos autores no es haber notado el asunto (otros lo habían ya hecho, pero sus críticas eran o bien particulares, dirigidas a una fórmula en especial, como p.ej. las hechas al formalismo kantiano, o bien generales pero hechas de pasada, como una observación al margen). En el caso de los cuatro autores que menciono, el análisis es, como dije antes, consistente, implacable y llevado a cabo hasta el cansancio y en todo doloroso detalle (aunque en Pareto, como dije, es parte de un argumento más general y por ello la discusión de la justicia está dispersa en su obra y no concentrada en un texto particular, como es el caso de los otros tres autores). Lo fascinante es que, a pesar de este tipo de análisis del discurso filosófico, sigan apareciendo nuevas formulaciones o nuevas defensas de las viejas formulaciones. Obviamente hay algo aquí que es profundamente

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

humano, inerradicable, una necesidad de expresar un sentimiento o una serie de sentimientos (impotencia, rabia, indignación) que no podemos controlar racionalmente y que ningún argumento puede hacer a un lado.[7]

Pasa un poco como con el debate interminable sobre la libertad. Así como no hay nada que corresponda a la justicia excepto dentro de un marco normativo previo, y eso es demostrable con argumentos; así también no hay nada que corresponda al libre albedrío a menos que renunciemos a razonar causalmente (más detalles sobre este tema en el capítulo x de este libro). En este segundo caso, sin embargo, no hay manera que nos comportemos, actuemos o simplemente sobrevivamos sin dar por supuesto a cada momento que somos libres de hacer o no hacer. En el primero, de modo análogo, vamos a seguir indignándonos y sintiendo que se nos ha hecho injusticia, incluso independientemente de las leyes y normas vigentes, por más que a poco de razonar eso resulte insensato.

Como este ejemplo del libre albedrío, sugiere, el análisis del discurso que aquí he propuesto e ilustrado es generalizable a muchos otros textos filosóficos, no importa el área o la problemática de que se trate. Sin embargo, es importante decir que no siempre es el análisis lógico la mejor herramienta para llevar a cabo esto. A veces el sentido del humor puede más. Ciertamente el análisis del discurso que lleva a cabo Pareto es humorístico de una manera que los otros autores, más solemnes, no lo son. Quisiera ilustrar esto con otro ejemplo.

Descartes anda buscando en la tercera de sus *Meditaciones* si la idea de Dios es tal que no pueda ser un mero invento de su cabeza. Razona entonces como sigue (§22):

---

7 Más simplemente: ¿por qué sigue habiendo un discurso filosófico sobre la justicia después de estos análisis, en qué consiste ese discurso y para qué sirve? Es importante dejar sentado aquí que no estoy hablando p.ej. del tipo de análisis argumentativo que sugiere Boudon que debemos hacer (1995, cap. 5). Según este sociólogo, detrás de la abrumadora variedad de criterios de justicia utilizados en los distintos contextos (ver más adelante), existen sistemas de razones sólidas y en gran medida compartidas (p.ej. por los expertos en arbitraje) que se encuentran justo a la mitad entre los principios generales que vanamente buscan los filósofos y los conjuntos de factores causales que diligentemente coleccionan los psicólogos sociales. Este es también un tipo de análisis de discurso, que pudiera ser interesante contrastar con el filosófico, pero que se distingue claramente de él.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Dei nomine intelligo substantiam quandam infinitam, independentem, summe intelligentem, summe potentem, & a quâ tum ego ipse, tum aliud omne, si quid aliud extat, quodcumque extat, est creatum. Quae sane omnia talia sunt ut, quo diligentius attendo, tanto minus a me solo profecta esse posse videantur. Ideoque ex antedictis, Deum necessario existere, est concludendum.

Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, omnisapiente, omnipotente, por la que yo y cualquier otra cosa, si pues otra cosa existe, es creada. Pero todo eso es tal que mientras más atentamente lo considero menos me parece poder provenir de mí solo. Por lo que hay que concluir, de todo lo antedicho, que Dios existe.

Aprovecho la ocasión para ejemplificar las libertades que los traductores se toman con los textos. El texto latino de Descartes, publicado en 1641, apareció en francés muy poco después, en 1647, en una versión elegante, y aparentemente aprobada por el autor, que confeccionó el entonces duque de Leynes. Sin embargo, esa versión contiene adjetivos y adverbios que no están en el original, y que le dan al texto un tono menos sobrio y más pomposo (véanse las cursivas):

Par le nom de Dieu j'entends une substance infinie, *éternelle, immuable,* indépendante, toute connaissante, toute-puissante, et par laquelle moi-même, et toutes les autres choses qui sont (s'il est vrai qu'il y en ait qui existent) ont été créées *et produites*. Or ces *avantages* sont *si grands et si éminents*, que plus attentivement je les considère, et moins je me persuade que l'idée que j'en ai puisse tirer son origine de moi seul. Et par conséquent il faut *nécessairement* conclure de tout ce que j'ai dit auparavant, que Dieu existe.

La primera traducción inglesa, que debemos a la pluma de John Veitch en 1901, mantiene estos adornos y le pone uno más de su cosecha (en cursivas):

By the name God, I understand a substance infinite, eternal, immutable, independent, all-knowing, all-powerful, and by which I myself, and every other thing that exists, if any such there be, were created. But these properties are so great and excellent, that the more attentively I consider them the less I feel persuaded that the idea I

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

> have of them owes its origin to myself alone. And thus it is *absolutely* necessary to conclude, from all that I have before said, that God exists

No se me ocurrió comparar otras traducciones, pero no me sorprendería que los adornos aumentaran en vez de disminuir.

Volviendo al punto, a primera vista el argumento cartesiano parece tener dos premisas solamente. La primera es una definición, de manera que se acuerda uno de esas demostraciones matemáticas en que utiliza uno una definición como premisa. La segunda es una declaración de impotencia ("yo, Descartes, no consigo imaginar haberme sacado de la manga la definición anterior"). De ambas premisas parece seguir una conclusión tremenda, radical, taxativa. La tarea lógica sería entonces tratar de formular lógicamente el argumento. Pero antes de hacerlo, Descartes nos ataja diciendo que la conclusión en realidad no se sigue de esas dos premisas, sino "de todo lo que he venido diciendo". Ahora bien, lo que Descartes ha venido diciendo, nada más en esa tercera *Meditación*, comprende entre tres y cuatro mil palabras. Si tomamos en serio al autor (¿y de qué otra manera podemos tomarlo si estamos tratando de hacer un análisis lógico?), entonces habría que ir descomponiendo todo eso –y tal vez también los muchos otros miles de palabras de las dos *Meditaciones* anteriores; y de las dos siguientes, porque no crea el lector que la cosa queda en la breve cita que estoy analizando ahora– y efectuando muchísimos más análisis lógicos, hasta construir una cadena argumentativa bastante complicada.[8]

---

[8] En un libro inacabado, traté una vez de llevar a cabo un análisis lógico pormenorizado de todos los argumentos contenidos en los diálogos tempranos de Platón. El libro quedó inacabado porque me agoté antes de llegar siquiera a la mitad. Como muestra de lo que digo, solamente el primer argumento (que es el más corto) del *Gorgias* contiene, hasta donde recuerdo, más de un centenar de proposiciones. Desde un punto de vista pedagógico, recomendar este tipo de análisis a un alumno principiante es una verdadera locura. Por lo demás, la lógica es cosa del demonio, como dijo Wittgenstein (*logic is hell*), como puede verse por un hecho curioso que me tocó vivir. En 1998, tratando de responder una pregunta de los alumnos de la Maestría en Filosofía de la Universidad de Guadalajara acerca de la utilidad de la lógica formal para analizar argumentos filosófico, hice una reconstrucción formal del argumento ontológico de Descartes a partir de su formulación en la quinta de las *Meditaciones*, la cual nunca pude discutir en el seminario que teníamos para ese efecto debido a mi precipitada salida del programa de Maestría. En un momento ocioso del año 2004 se me ocurrió que podría valer la pena enviar esa

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Compárese eso con una exposición matemática cualquiera y se verá que, aunque en ellas las cadenas argumentativas son más largas aún, la forma misma de exponerlas las hace mucho más claras y transparentes. No quiero decir que en el caso del celebérrimo argumento ontológico la cosa no sea posible, pero podemos estar seguro de que no será un ejercicio que pueda uno dejar de tarea a los alumnos para la siguiente semana.

¿Qué se podrá hacer antes de tratar de reconstruir lógicamente el argumento ontológico y con él, como he sugerido, probablemente todo el texto de las *Meditaciones* o al menos una parte considerable de él? La respuesta no parece demasiado difícil si vemos las cosas con calma. Sugiero que no veamos por ahora el pasaje citado de Descartes como un argumento (o como parte de un argumento), sino que consideremos despacio las tres partes, las tres oraciones, que contiene.

(I) Por el nombre de Dios entiendo una substancia infinita, independiente, omnisapiente, omnipotente, por la que yo y cualquier otra cosa, si pues otra cosa existe, es creada. De manera característicamente filosófica (encontramos de ello ejemplos a raudales en la historia de la filosofía), Descartes quiere imponer una definición nueva a un nombre preexistente. Para que se entienda mejor el procedimiento, imagine el lector que alguien dice: "entiendo por *zapato* una substancia infinita, independiente, omnisapiente, omnipotente, por la que yo y cualquier otra cosa, si pues otra cosa existe, es creada". ¿No le parece al lector esto una imposición arbitraria? Descartes puede entender por el substantivo *zapato* lo que le venga en gana, pero ¿por qué habríamos de seguirlo? ¿No le recuerda todo eso al lector la historia de Humpty Dumpty (*Alice through the looking glass*, capítulo VI)? Recordémosla:

---

reconstrucción a una prestigiosa revista de filosofía, aunque no fuera más que para que los verdaderos expertos me mostraran los errores lógicos que seguramente cometí. Justo eso fue lo que sucedió de manera rápida, fulminante, implacable e irrebatible, como debe ser siempre en lógica. La lección que así recibí me pareció y sigue pareciendo tener un interés que rebasa lo anecdótico, por lo que en apéndice a este capítulo reproduzco el episodio entero, incluyendo mi reacción a la crítica, a la que ya no recibí respuesta. Uno puede fácilmente pasarse de impertinente cuando anda uno en tratos con personas tan sensibles como los lógicos profesionales.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

'... There's glory for you!'

'I don't know what you mean by "glory",' Alice said.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. 'Of course you don't – till I tell you. I meant "there's a nice knock-down argument for you!"'

'But "glory" doesn't mean "a nice knock-down argument",' Alice objected.

'When *I* use a word,' Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean – neither more nor less.'

'The question is,' said Alice, 'whether you *can* make words mean so many different things.'

'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master – that's all.'

En vez de substituir letras (constantes y variables) por sintagmas y signos lógicos por conjunciones, adverbios y verbos funcionales, que es lo que hacemos cuando procedemos al análisis lógico (ver apéndice), propongo aquí que substituyamos *definiendum* y *definiens* del texto de Descartes por los de Humpty Dumpty:

'... There's God for you!'

'I don't know what you mean by "God",' Alice said.

Humpty Dumpty smiled contemptuously. 'Of course you don't – till I tell you. I meant "there's a substance for you, infinite, independent, all-knowing, all-powerful, and by which I myself, and every other thing that exists, if any such there be, were created!"'

'But "God" doesn't mean "a substance infinite, independent, all-knowing, all-powerful, and by which I myself, and every other thing that exists, if any such there be, were created",' Alice objected.

'When I use a word,' Humpty Dumpty said, in rather a scornful tone, 'it means just what I choose it to mean – neither more nor less.'

'The question is,' said Alice, 'whether you *can* make words mean so many different things.'

'The question is,' said Humpty Dumpty, 'which is to be master – that's all.'

Esto es lo que podríamos llamar un análisis literario del discurso filosófico, que puede ser un paso previo al análisis lógico. Mire el lector si

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

algo de la impresión de seriedad que tiene el texto de Descartes sobrevive a este procedimiento. Y pasemos a la segunda oración.

(II) Pero todo eso es tal que mientras más atentamente lo considero menos me parece poder provenir de mí solo. Como dije antes, esta oración expresa la impotencia que siente Descartes ante la tarea de mostrar que esta idea portentosa que ha introducido para definir el nombre de Dios en la primera oración proviene de su magín. Sabemos que Descartes no era partidario de las disciplinas históricas, por lo que seguramente no se dejaría impresionar si dijésemos que es posible demostrar (con un largo argumento filológico) que esa idea portentosa no se la sacó Descartes del magín, puesto que es el producto de una tradición teológica multisecular: costó muchísimas discusiones teológicas en el mundo cristiano y una fusión considerable de exégesis bíblica y filosofía platónica y neoplatónica para llegar a la frase "substancia infinita, eterna, inmutable, independiente, omnisapiente, omnipotente, y creadora de todo lo que existe". Descartes simplemente aprendió a decir esas palabras juntas y asociarlas al substantivo *Dios*. No se sacó la definición de la cabeza sin que antes sus maestros en La Flèche la metieran allí.

Aunque a Descartes no le impresionaría este argumento histórico, al alumno avispado, con un poco de suerte, sí que lo impresionará. Por otro lado, le podemos también decir lo siguiente. Descartes es el maestro de Locke, y éste aprendió de aquél el método a seguir: investigar el origen de las ideas. Pero Locke será un alumno más aplicado que el maestro, y rastreará con tanta sagacidad el origen de las ideas que dará lugar a una tradición de pensamiento (el empirismo) que será el punto de partida para una forma de análisis antifilosófico del discurso filosófico que ha resultado especialmente fértil. Vemos aquí en acción un análisis histórico del discurso, que se puede usar con los alumnos tanto más cuanto están familiarizados con un cierto modo histórico de ver las cosas, debido a su formación.

Y si esto no fuera suficiente, podríamos añadir un tercer análisis. Todo lo que Descartes está diciendo es que él no tiene la imaginación o la habilidad de encontrar de qué manera podemos mostrar que esa idea de Dios que él propone es una quimera inventada por él (o por los teólogos). Pero

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de esa falta de imaginación o habilidad no se sigue nada. Por el puro gusto de ser un poco irreverentes imaginemos que alguien dice que entiende por *zapato* "una serie extraordinaria de atributos admirables e inmensamente valiosos"; y que luego dijera que más lo piensa y más se convence de que todo eso tan excelente debe provenir de algún otro lado que no de su capacidad (espontánea o aprendida) de ensartar palabras. Al análisis histórico podemos añadir un análisis metacientífico, preguntándonos si jamás algún físico, biólogo o economista podría concluir nada a partir de una premisa que dijese que él "no consigue imaginar cómo algo es posible". Vamos a poner por caso que se trate de un investigador médico que ha encontrado una correlación entre dos síntomas, y que dijese que como él no puede imaginarse cómo es posible que ambos síntomas se combinen, entonces la correlación debe ser espuria. Este argumento no convencería ni a Descartes ni a ninguno de los innumerables filósofos que creen que entre ciencia y filosofía hay una brecha insalvable. Locke sacó la conclusión correcta; y con un poco de suerte, también la sacará el alumno a quien intentamos instruir. Y concluyamos con la última de las tres oraciones.

(III) Por lo que hay que concluir, de todo lo antedicho, que Dios existe.

La conclusión de Descartes es seca y al grano, como conviene a un matemático. Pero, como vimos antes, los traductores añaden sea el adverbio "necesariamente" (el duque de Luynes, con aprobación del autor) sea la frase "es absolutamente necesario" (John Veitch). Aunque ya no se trata estrictamente de la pluma Descartes, podemos añadir que esa insistencia de sus traductores denota falta de seguridad: de la misma manera que cuando decimos "creo que p" en vez de decir simplemente p, lo que estamos expresando es justamente que no creemos que p, ya que si creyéramos que p, diríamos simplemente p. Aquí estaríamos haciendo uso de un análisis pragmático (lingüístico) del discurso filosófico.[9]

[9] Estas breves indicaciones son, por supuesto, extremadamente someras y sólo comienzan a indicar por dónde podría ir el análisis. Una vez entrado en detalles, habría que hacer p.ej. el análisis del discurso filosófico como una subespecie del discurso especializado, y considerar todas las características según autores y épocas (p.ej. el estilo nominal, el uso repetitivo, cuasi-encantatorio, de ciertas frases, la abundancia de adjetivos y verbos de ciertos tipos, la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Resumiendo para cerrar, cada oración del pasaje que comento tiene una pequeña frase que es característica del discurso filosófico:

> *Por el nombre de Dios entiendo* una substancia infinita, independiente, omnisapiente, omnipotente, por la que yo y cualquier otra cosa, si pues otra cosa existe, es creada. Pero todo eso es tal que mientras más atentamente lo considero *menos me parece poder* provenir de mí solo. Por lo que *hay que* concluir [o incluso, si hacemos caso a los traductores, *necesariamente, de manera absolutamente necesaria*], de todo lo antedicho, que Dios existe.

Para cada uno de estos tres componentes que en la cita se destacan con cursivas he sugerido un tipo de análisis distinto –literario, histórico, lingüístico– y tratado de mostrar que los tres pueden usarse con provecho antes de (y en algunos casos en lugar de) emplear las armas del análisis lógico.

Hasta aquí el lector podría pensar que soy yo mismo un antifilósofo, es decir alguien que desearía eliminar el discurso filosófico de la faz de la tierra. Nada más lejos de mis intenciones, y ello simplemente porque no creo que pueda uno eliminar un tipo de discurso con el mero análisis, ni veo en el análisis del discurso otra cosa que una herramienta para entender antes que un arma para transformar. Lo que yo quisiera es saber cómo surge este discurso y por qué. Para eso, las partes del discurso de Descartes (por seguir con nuestro ejemplo) en las que debemos insistir son al menos en parte otras:

> Por el nombre de Dios entiendo una substancia *infinita* [o incluso, si hacemos caso del duque de Leynes, *eterna, inmutable*], *independiente, omnisapiente, omnipotente*, por la que yo y *cualquier otra cosa*, si pues otra cosa existe, es creada. Pero todo eso es tal [o con el duque de Lynes, pero esas *ventajas* son *tan grandes* y *eminentes*] que mientras más atentamente lo [las] considero menos me parece[n] poder provenir de

---

aposiopesis, etc.). Kelsen, sin ser lingüista, ha realizado un comienzo de análisis de los textos platónicos sobre la justicia que presentan un modelo interesantísimo de una técnica retórica, que él llama de "postposición continua", por la que el encanto y el deseo del lector no se agotan y se logra mantener el interés bajo la creencia (por supuesto, falsa) que a la vuelta de la siguiente esquina la verdad se revelará (Kelsen 1985).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> mí solo. Por lo que hay que concluir [o incluso *necesariamente*, y hasta de manera *absolutamente necesaria*], de todo lo antedicho, que Dios existe.

Las palabras en cursivas despiertan muchas emociones, y de estas emociones es de lo que más se trata en el discurso filosófico, de lo que éste más se nutre. Entender estas emociones y las funciones individuales y sociales que satisfacen, tal sería el verdadero sentido de un análisis sistemático del discurso filosófico.[10]

Veamos otro ejemplo tomado de un ámbito diferente dentro de la filosofia. En el tratado *De anima*, Aristóteles afirma que no podemos ver (y en general percibir) sin darnos cuenta (ser conscientes) de que veremos (y en general percibimos). No presenta ningún argumento para sostener esta afirmación, sino que nos asegura que es obvio. Yo por mi parte no tengo duda alguna que es, en efecto, obvio, por lo que tampoco solicitaría de nadie argumento alguno (lo obvio no requiere argumento). El problema es que, históricamente, nos hemos tenido que enfrentar muchas veces ya a la dolorosa experiencia de encontrar que las cosas obvias son de hecho falsas. Galileo en particular mostró que prácticamente toda la física de Aristóteles es tanto obvia como falsa. En el caso de la afirmación de que no podemos ver sin darnos cuenta que vemos, hemos tenido tal dolorosa experiencia con el descubrimiento de la llamada "visión ciega" (*blindsight*), donde una lesión en ciertas zonas occipitales del cerebro llevan a que un animal o una persona vea al menos parcialmente pero nos demuestre, mediante sus acciones o (en el caso de seres humanos) mediante palabras, que no se da cuenta que ve (cf. Weiskrantz 1986). Sin embargo, como es el caso de muchas ilusiones sensoriales, motoras y cognitivas, tampoco aquí desaparece el carácter de evidencia luego de enfrentarse a los datos empíricos. El paciente instruido acerca de lo que pasa sigue creyendo que no ve.

---

10 Cf. 'El significado de Lambda' que José Gaos entregó en homenaje a Xavier Zubiri en 1971 (hoy fácilmente accesible en Salmerón 1991: 453-462). El análisis de texto que aquí se aplica al famoso libro Λ o XII de la *Metafisica* de Aristóteles es totalmente pionera en su género; en él Gaos ilustra la teoría y metodología expuestas magistralmente en sus dos más célebres cursos, *De la filosofia* (1960) y *Del hombre* (1965), pero que o mucho me engaño o no ha encontrado seguidores en ninguna parte de la vasta zona hispanohablante (los cursos mencionados pueden hoy consultarse en Salmerón 1982, 1992).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

¿Cómo podemos explicarnos pues la convicción que naturalmente sentimos de que siempre que vemos sabemos que vemos? Mi opinión es que la única explicación válida es justo la experiencia de la inmediatez de la visión. En realidad, sabemos por la ciencia que la visión no tiene nada de inmediata, y sin embargo la experimentamos como inmediata (tampoco nos presenta el mundo tal cual es, pero pareciera que sí lo hace). Como no nos damos cuenta (no sabemos de manera natural, sino que necesitamos averiguarlo mediante la dificultosa metodología científica) de la enorme complejidad de los procesos que constituyen la visión (y ello porque son justamente inconscientes), damos por sentado que ver es idéntico con esa parte del ver que es consciente. Con otras palabras, nuestra intuición de que siempre que vemos sabemos que vemos no es ni más ni menos que una tautología. Me explico más despacio: si presuponemos que "ver" = "ver conscientemente", entonces por supuesto que siempre que vemos sabemos que vemos. Como la mayoría de nuestras intuiciones y convicciones profundas, ésta también descansa sobre una mera tautología, o si se prefiere dicho a la antigua: es una *petitio principii*. La labor interesante sería encontrar qué función cumple ese autoengaño de nuestro aparato cognitivo y qué función cumple la filosofía cuando en su discurso toma la parte del autoengaño (para un primer intento de explorar las implicaciones filosóficas de la visión ciega véase García Aguilar 2006).

Con esta última observación podemos recapitular. Creo que el interés del análisis del discurso filosófico que propongo es, como sugerí al principio, múltiple. Por un lado, es pedagógico. Podemos enseñar al alumno a ver los textos filosóficos con otros ojos que no sean los muy abiertos y deslumbrados de quien se toma todo demasiado en serio. Por otro lado, es científico: el discurso filosófico, en toda su testarudez e interminabilidad, es una fuente inagotable de enseñanzas sobre los seres humanos. Esto tiene dos aspectos, relacionados pero distintos. El primero lo menciono muy brevemente. A lo largo de su milenaria historia el discurso filosófico ha adoptado casi todos los géneros (*epos*, poema didáctico, *techne*, investigación histórica, tragedia, oración forense, autobiografía, *Bildungsroman*, drama moderno, artículo de revista especializada) e incluso inventado algunos por cuenta propia (aforismo, diálogo, epístola, *akroasis*, *expositio*, *quaestio-*

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

nes, ensayo). La ambición y el talento literarios de los filósofos presentan igualmente una gran diversidad, si bien sólo unos cuantos filósofos son reconocidos universalmente como notables estilistas. Tal y tanta variedad arroja dudas sobre la idea (a primera vista plausible) de que el discurso filosófico giraría en torno a distinciones conceptuales y argumentaciones, como en los ejemplos anteriores he dado por supuesto con el ánimo de simplificar la exposición. La exploración de la filosofía desde un punto de vista literario ha tenido hasta ahora muy pocos cultivadores, y creo que esto puede mejorar.

El segundo aspecto es menos de humanidades y más de ciencias sociales y ciencias cognitivas. El discurso filosófico, pienso, nos permite capturar a la mente humana en acción. Ya Kant, al intentar uno de los primeros análisis de las causas de los debates interminables en filosofía, decía que las preguntas filosóficas, aunque no tienen respuesta, ya que piden a la razón que salga del único ámbito dentro del que funciona bien, a saber el ámbito de lo empírico, sin embargo no dejan de atosigar a la mente humana a tratar de contestarlas. Este es un punto de partida excelente.[11] Y de hecho ha sido el punto de partida de muchas investigaciones posteriores, tanto dentro de las ciencias sociales como de las cognitivas. El grueso de esas investigaciones, sin embargo, no llevan a cabo ningún tipo de análisis del discurso filosófico, sino que parten de manifestaciones más cotidianas de las obsesiones e inclinaciones cognitivas de las personas ordinarias.[12] Esto

11 Kant desgraciadamente no mantuvo la calma, y las preguntas metafísicas que había tan fuerte y eficazmente atacado en una parte de su obra, las reintrodujo en otra parte, y produjo discurso filosófico tan insensato como el que más. Por eso es que su idea es un punto de partida nada más.

12 Por todo lo dicho anteriormente, el discurso filosófico tiene probablemente su origen en esas obsesiones e inclinaciones, y en ese sentido podría ser legítimo decir que hay un discurso protofilosófico, que es el de la gente ordinaria en situaciones cotidianas que lo disparan, y por tanto que habría espacio para un análisis de ese tipo de discurso. En esa medida, una parte de las investigaciones mencionadas tienen una fuerte relación con dicho análisis. En otro lugar he hablado un poco de eso (Leal 2001ª). El *Trattato* de Pareto (1916) no se ciñe solamente al discurso filosófico en sentido estricto, sino que rastrea las obsesiones e inclinaciones humanas en todo tipo de discurso: literario, religioso, político, periodístico, filosófico y hasta científico, cuando en él se pierde la brújula. Tal vez en último término el análisis del discurso filosófico que aquí tentativamente propongo sería una parte más o menos grande de un análisis mucho más variado y extenso, del que el *Trattato* ha dado un primer modelo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

es probablemente un buen método y no tengo nada que objetarle. Con todo, tal vez por la afición que le he tomado a los discursos filosóficos debido a mi largo contacto con ellos, siento que tenemos mucho que aprender de su análisis. Lo he mostrado, al menos de manera esquemática, en el caso de la justicia, y he sugerido cómo se puede aplicar a otros muchos términos (como *Dios* o *libertad*).

Si retomamos ahora el caso de la justicia, podemos decir que existe una larga tradición en las ciencias sociales y en las ciencias cognitivas que, partiendo de observaciones y experimentos, ha tratado y está tratando de encontrar las regularidades en el comportamiento humano cuando de justicia se trata.[13] Para que el contenido de estas investigaciones no quede en el vacío, pensemos en un caso concreto que nos queda cerca.[14] Todos

13 La literatura es inmensa, y conviene distinguir al menos tres vetas distintas. En primer lugar está la justicia en el sentido propiamente jurídico; aquí el lector puede orientarse rápidamente leyendo uno de los libros de texto que hay sobre el tema, sea el clásico de Posner (1998) o el más reciente de Shavell (2004); puede también comenzar por la excelente antología en español de Roemer (2000). En segundo lugar está lo que el pionero de la investigación científica en esta veta llamaba *distributive justice* (Homans 1961) y que muchos autores, algo torpemente, llaman *equity*. Digo "algo torpemente", porque en derecho romano la equidad se refiere a la intervención que se requiere a veces para suavizar el excesivo rigor de la ley y por lo tanto pertenece al primer sentido de la palabra "justicia" que acabo de comentar. Los autores franceses utilizan una frase menos históricamente inapropiada, y hablan de "sentido de justicia" o de "sentimiento de justicia" (Boudon 1995, Kellerhals et al. 1997). En la literatura existe también para este segundo sentido la feliz expresión *local justice*, con cuya ayuda se inició un muy interesante programa de investigación (Elster 1993, 1995; véase también Elster & Harpin 1993). Algunos economistas han contribuido a la teoría de la justicia en este segundo sentido (Young 1994) e incluso han iniciado una colaboración con antropólogos (Henrich et al. 2004). Finalmente, el tercer sentido se refiere a lo que se conoce más popularmente como "justicia social", y a veces como *fairness*, por influencia de Rawls (1971). Aquí también los economistas han comenzado a hacer su mella (Zajac 1995, Kaplow & Shavell 2002, Binmore 1994, 1998, 2005).

14 Si el lector prefiere un caso igualmente concreto, pero más dramático, podemos tomar el muy discutido del aborto. Hasta donde yo puedo ver, existen dos y sólo dos argumentos válidos y fuertes en el debate. El primer argumento válido y fuerte milita a favor de la legalización del aborto, y dice brevemente: "dadas ciertas condiciones, un número muy elevado de mujeres sin recursos muere y un número también muy elevado de niños no deseados nace, con todas las consecuencias que traen tales nacimientos, *y es horrible y evitable que cualquiera de esas dos cosas ocurra*". El segundo argumento válido y fuerte milita en contra de la legalización del aborto, y dice aun más brevemente: "*es horrible destruir un feto*". Las palabras en cursiva son aquellas donde entra el juicio de valor. Para quien lea con atención mi versión de estas dos argumentaciones es claro que hay una diferencia importante en ambas argumentaciones: la segunda es mucho más inmediata y visceral, carente de todo razonamiento, mientras que la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

sabemos (o creemos saber) que los salarios en general y los de los académicos en particular sufrieron una gran caída respecto a los precios en el período que comienza en los 70. No voy a entrar en detalles acerca de las causas de esto, ya que es una cuestión controvertida. Sabemos también que a mediados de los 80 el gobierno de la república lanzó un sistema (el famoso o infame SNI, según se lo vea y estime) para incentivar la investigación, consistente en lo esencial en un sobresueldo sobre la base de productos de investigación demostrables. Este sobresueldo tenía características muy atractivas para todos los involucrados, p.ej. (1) no generaba obligaciones para la jubilación, (2) no era gravable, (3) completaba el sueldo favoreciendo a unos sobre otros.

Pues bien, ¿qué ocurrió? Lo que ocurrió es que surgió enseguida un resentimiento o incluso varios, unos más fuertes que otros, en distintos sectores de la población académica. La consigna común a todos esos resentimientos era, por supuesto, que "no era justo". Pues bien, una investigación empírica como aquellas de que les hablo, haría un diseño por observación participante, encuesta, entrevista, experimento, análisis de contenido, estudio histórico de documentos, etc. con una muestra más o menos representativa de sujetos de diversas características y extracciones. Los resultados serían analizados con ayuda de modelos más o menos sofisticados (teóricos o estadísticos, econométricos, con o sin ayuda de computadoras, etc.). No

---

primera tiene fuertes componentes intelectuales. (Cuando digo "carente de todo razonamiento" lo que quiero decir es que el sentimiento mismo es la única premisa menor del argumento. La premisa mayor, omitida como en todo buen entimema, sería algo así como: "No debemos legalizar nada que sea horrible." Se trata exactamente de la misma premisa mayor que utiliza, de modo igualmente tácito, la contraparte. Sin embargo, la contraparte añade al argumento una serie de premisas fácticas relativamente sofisticadas.) Pero aparte de esta diferencia, en ambos casos se trata de juicios de valor con los que solamente no estaría de acuerdo una persona sumamente insensible, poco imaginativa o afectada por una psicopatología importante. Pero obsérvese ahora lo que pasa en el debate mismo: (1°) los contrincantes en el debate sobre el aborto no se enfrentan al juicio de valor del contrario, y no lo hacen porque en rigor están de acuerdo con él; (2°) en lugar de enfrentarse a ese juicio de valor, aderezan sus argumentaciones con discursos alambicados que carecen de sentido, y que en el mejor de los casos expresan de manera altisonante y aparentemente "objetiva" y "teórica" aquellos juicios de valor primigenios y aceptados por prácticamente todos. Este es el lugar propio del análisis del discurso filosófico; este es el lugar donde aparecen los conceptos vacíos de *justicia, naturaleza, persona, propiedad, identidad*, etcétera, con los cuales se pueden hacer muchas cosas, menos razonar.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

entro en el detalle metodológico, que sería tedioso, pero el resultado final de este tipo de investigación es que los criterios de justicia son bastante estables dentro de ciertos contextos, pero pueden variar enormemente de un contexto a otro, y en esa medida conducir a resultados contradictorios. Cuando uno piensa en las disputas interminables ya a nivel de la familia nuclear sobre la asignación de recursos, este resultado no debería sorprendernos. Lo curioso, sin embargo, es que no deja de sorprender en dos sentidos: (1) la riqueza del detalle es abrumadora y supera con mucho la imaginación del más pintado que se imagine que "él ya sabía todo eso", (2) y más importante para los propósitos de esta presentación, las personas, dentro y fuera de la academia, siguen esperando encontrar algo que no sea contradictorio, sino potente, sistemático, unitario y aceptable para todos.

Con ello llegamos a la misma conclusión que vimos antes: la justicia es el nombre de algo tan potente dentro de nosotros, que, por más que se demuestre, con un método u otro, que no corresponde a nada real, o al menos a nada unitario (que es lo mismo, si se para bien mientes), eso no nos tranquiliza y seguimos pensando en que habría alguna manera de lograr tal unidad.

El propósito de un análisis del discurso filosófico sería instuirnos sobre cómo se construye un discurso sobre temas que tienen esas características, y nos daría pistas sobre cómo contribuye a mantener el interés y la atención de muchos, a pesar de que no conduce a nada, de que en el fondo es vacío, múltiplemente ambiguo y conducente a meras tautologías o contradicciones (que como decía Wittgenstein, no eran sino la imagen en el espejo unas de otras).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Apéndice
¿Es válido el argumento ontológico de René Descartes?

Primer episodio: mi ensayo fallido de reconstrucción formal [1998, 2004]

La formulación original del argumento ontológico de Descartes en la quinta de sus *Meditationes de prima philosophia* contiene dos recursos lingüísticos que complican su reconstrucción formal. El primer recurso lo constituyen las expresiones *Deus* y *ens summe perfectum*. Parecen, en efecto, términos singulares. De ahí la tentación de aplicarles la teoría de Russell de las descripciones definidas. Pero como esa teoría convierte los enunciados en que aparece una descripción definida o nombre propio en enunciados de existencia, el argumento ontológico se volvería correcto, pero trivial: de "existe un objeto tal que es Dios y no hay otro objeto que sea Dios" se concluiría inmediatamente y sin mayor trámite que "Dios existe". Luego no podemos tratar aquellas expresiones como términos singulares, sino como predicados. El segundo recurso lo constituyen las expresiones *existentia, essentia* y *perfectio*. Se trata de nombres abstractos, productos de un proceso de nominalización. Y la tentación es muy fuerte de concebirlos como predicados de segundo orden, y pensar entonces que el argumento ontológico requiere una lógica de predicados de orden superior. Para empezar, voy a dejar de lado esta posibilidad y tratar de reducir el argumento a una forma expresable con la lógica de predicados de primer orden. Más adelante, mostraré que, si hemos podido resolver los problemas que presenta esta reconstrucción, entonces una reconstrucción en términos de una lógica de predicados de orden superior no presenta realmente problemas graves adicionales.

Empiezo por formular el argumento ontológico de la manera más apegada al texto de Descartes:

1. $(x)\ [D\ (x) \supset P\ (x)]$
2. $(x)\ [P\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)]$
3. $(\exists x)\ [D\ (x)]$

En español:

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

1. Todo lo que es divino es perfecto.
2. Todo lo que es perfecto existe.
3. Existe algo que es divino.

Llamaré a esta formulación $\mathscr{F}_1$. En $\mathscr{F}_1$ las proposiciones 1 y 2 son premisas y la proposición 3 es la conclusión. Sin embargo, no resulta nada claro que 3 se siga de 1 y 2. Propongo, pues, añadir dos pasos al argumento, como sigue:

1. $(x)\ [D\ (x) \supset P\ (x)]$
2. $(x)\ [P\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)]$
3. $(x)\ [D\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)]$
4. $(x)\ [D\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)] \supset (\exists x)\ [D\ (x)]$
5. $(\exists x)\ [D\ (x)]$

En español:

1. Todo lo que es divino es perfecto.
2. Todo lo que es perfecto existe.
3. Todo lo que es divino existe.
4. Si todo lo que es divino existe, entonces existe algo que es divino.
5. Existe algo que es divino.

Llamaré a esta formulación $\mathscr{F}_2$. Resulta claro ahora, primero, que en $\mathscr{F}_2$ la proposición 3 se sigue de las proposiciones 1 y 2 por transitividad de la implicación, o, si se prefiere, por silogismo hipotético. Como las proposiciones 1 y 2 son las premisas de Descartes, las cuales tenemos que dar por supuestas en este ejercicio (ya que todo lo que interesa aquí es la validez del argumento ontológico), no tenemos que justificar la proposición 3. Ahora bien: $\mathscr{F}_2$ muestra claramente también que la proposición 5 (es decir, la conclusión de Descartes que aquí nos interesa) se sigue de las proposiciones 3 y 4 por *modus ponens,* o más precisamente *modus ponendo ponens.* Luego, la pregunta que se suscita es por qué introducimos la proposición 4. Si logramos hacer plausible esa proposición, habremos reconstruido un argumento válido, que es el objetivo de este trabajo. Pro-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

pongo que se puede demostrar por un método indirecto que la proposición 4 en $\mathscr{T}_2$ es lógicamente verdadera:

> *Demostración.* Utilizaré la letra esquemática '**P**' para referirme a la proposición 3 y la letra esquemática '**Q**' para referirme a la proposición 5. Entonces la proposición 4 equivale a '**P** ⊃ **Q**'. Pues bien, supongamos que '**P** ⊃ **Q**' es falsa. Se sigue entonces que '**P**.~**Q**' es verdadera. Ahora bien, para que '**P**.~**Q**' sea verdadera, tanto '**P**' como '~**Q**' deben ser ambas verdaderas. Pero '**P**' equivale a decir que 'todo objeto divino existe' y '~**Q**' equivale a decir que 'ningún objeto divino existe'. Y estas dos proposiciones, que son contrarias, pueden ser ambas falsas, pero no pueden ser ambas verdaderas. Luego '**P**.~**Q**' es lógicamente falsa. Luego '**P** ⊃ **Q**' es lógicamente verdadera. Q.E.D.

Dado, pues, que la proposición 4 es lógicamente verdadera, podemos introducirla como premisa sin alterar el razonamiento de Descartes. El conjunto de las proposiciones 1-5 de $\mathscr{T}_2$ constituye, pues, una reconstrucción formal del argumento ontológico en términos de la lógica de predicados de primer orden. Podemos, sin embargo, formular el argumento con ayuda de la lógica de predicados de segundo orden. Una vez más, partimos del texto de Descartes y entonces obtenemos lo siguiente:

1. $D\,(x) \equiv_{df} (\varphi)\,[(\varphi \in \Omega) \equiv \varphi\,(x)]$
2. $\mathscr{E} \in \Omega$
3. $(\exists x)\,[D\,(x)]$

En español:

1. Decimos que un objeto es divino si y sólo si todas sus propiedades son perfecciones y todas las perfecciones se predican de él.
2. La existencia es una perfección
3. Existe algo que es divino.

Llamaré a esta formulación $\mathscr{T}_3$. Obsérvese que en $\mathscr{T}_3$ la proposición 1 es una definición, lo cual me parece responder al texto de Descartes (*ejus* [scil. *Dei*] *ideam, nempe entis summe perfecti;* ed. Adam & Tannery, vol.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

VII, p. 65, l. 21). Sin embargo, nada depende de esta decisión; de hecho, se podría substituir la proposición 1 por una simple proposición universal como ésta:

1'. $(x)\,[D\,(x) \supset (\varphi)\,[(\varphi \in \Omega) \supset \varphi\,(x)]]$

En español:

1'. Si un objeto es divino, entonces todas las perfecciones son atributos de ese objeto.

Esta formulación de la proposición 1 no altera la fuerza del argumento en $\mathscr{T}_3$, por lo cual la ignoro en lo que sigue. Ahora bien, es claro que $\mathscr{T}_3$ es aún más incompleto que $\mathscr{T}_1$. Para completar el argumento en este caso se requiere añadir las dos premisas que vimos en el paso de $\mathscr{T}_1$ a $\mathscr{T}_2$, y otras dos adicionales, como sigue:

1. $D\,(x) \equiv_{df} (\varphi)\,[(\varphi \in \Omega) \equiv \varphi\,(x)]$
2. $\mathscr{E}\,(x) \equiv_{df} (\exists y)\,(x = y)$
3. $\mathscr{E} \in \Omega$
4. $(x)\,[D\,(x) \supset \mathscr{E}\,(x)]$
5. $(x)\,[D\,(x) \supset (\exists y)\,(x = y)]$
6. $(x)\,[D\,(x) \supset (\exists y)\,(x = y)] \supset (\exists x)\,[D\,(x)]$
7. $(\exists x)\,[D\,(x)]$

En español:

1. Decimos que un objeto es divino si y sólo si todas sus propiedades son perfecciones y todas las perfecciones se predican de él.
2. Decimos que un objeto es existente si y sólo si existe.
3. La existencia es una perfección
4. Todo lo que es divino es existente.
5. Todo lo que es divino existe.
6. Si todo lo que es divino existe, entonces existe algo que es divino.
7. Existe algo que es divino.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Llamaré a esta formulación $\mathscr{F}_4$. Las proposiciones 1 y 3 corresponden a las premisas de Descartes, y la proposición 7 corresponde a su conclusión. No requieren, pues, ninguna discusión. En cambio, hay que justificar las proposiciones 2, 4, 5 y 6. Obsérvese que en $\mathscr{F}_4$ la proposición 2 es una definición que permite introducir el predicado de existencia. Se trata de una definición trivial que no presenta problema alguno. La proposición 4 se obtiene de las proposiciones 1, 2 y 3 de manera igualmente trivial (silogismo hipotético y substitución del definiens por el definiendum). La proposición 5 se obtiene de las proposiciones 2 y 4 por substitución del definiens por el definiendum. La proposición 6 de $\mathscr{F}_4$ corresponde a la proposición 4 de $\mathscr{F}_2$ y ya fue demostrada. Finalmente, la proposición 7 se sigue de las proposiciones 5 y 6 por *modus ponendo ponens*. Como podrá verse, la formulación en términos de la lógica de predicados de segundo orden no introduce problemas graves respecto de la formulación en términos de la lógica de predicados de primer orden: si $\mathscr{F}_2$ representa un argumento válido, entonces $\mathscr{F}_4$ también representa un argumento válido. El lector puede elegir entre ambas formulaciones la que mejor le convenga.

Podría todavía argumentarse que Descartes hace algo más que afirmar que 'Dios existe', o, para evitar el uso de un término singular aparente, que 'existe algo divino'. En efecto, esta última proposición, la 5 en $\mathscr{F}_2$ y la 7 en $\mathscr{F}_4$, sólo significan que 'existe por lo menos un objeto divino'. Sin embargo, Descartes insiste en que sólo existe uno, y no dos ni varios (*nulla alia res potest a me excogitari, ad cujus essentiam existentia pertineat, praeter solum deum..., non possum duos aut plures ejusmodi Deos intelligere, ibid.*, p. 68, ll. 13-16). Luego, lo propio de un término singular, la existencia única, parece ser parte de lo que su argumento pretende demostrar. No sé cómo obtener ese resultado a partir de las premisas explícitas de Descartes; y sospecho que cualquier premisa o premisas que añadamos para obtener esa conclusión sería equivalente a ella, lo que haría del argumento ontológico algo trivial. Dos maneras de cometer semejante *petitio principii* serían las siguientes:

1. postular que el predicado '$\mathscr{E}$ ( )' sólo puede ser satisfecho por un objeto en el mundo;

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

2. postular que si todas las propiedades de un objeto cualquiera son perfecciones y todas las perfecciones se predican de él, entonces no puede haber más de un objeto así.

O en símbolos:

1. $(x)\,(y)\,[\mathscr{E}\,(x) \supset [\mathscr{E}\,(y) \supset x = y]]$
2. $(x)\,(\varphi)\,[[(\varphi \in \Omega) \equiv \varphi\,(x)] \supset [(y)\,[\varphi\,(y) \supset (x = y)]]]$

La estrategia asociada con la proposición 1 pretende argüir que la existencia no es una perfección, pero la existencia única sí lo es; la asociada con la proposición 2 prefiere partir de que la existencia única solamente conviene a un objeto que sea perfecto (en el sentido de poseer todas las perfecciones y solamente perfecciones). Dejo al lector el ejercicio de reformular los argumentos anteriores introduciendo una u otra de estas proposiciones como premisas. En todo caso, me parece que ninguna estrategia que emplease cualquiera de ellas sería realmente aceptable; pero entrar en esa cuestión rebasa los propósitos de la presente nota.

Segundo episodio: la fulminante refutación del ensayo por un dictaminador anónimo [2004]

En este escrito, se propone dar una versión, en lógica de primer orden, del argumento ontológico cartesiano; para esto, se presenta el siguiente argumento y su formalización... [En el dictamen se reproduce aquí $\mathscr{F}_2$.]

En este argumento, las dos primeras premisas son las propuestas por Descartes, según se nos dice en el escrito y, claramente, de ellas se deriva la proposición 3; lo que se pretende justificar en el escrito es por qué se introduce la premisa 4, para derivar, 5, de 3 y 4.

En el escrito se presenta la justificación de 4, en los siguientes términos (como una demostración, por un método indirecto, que la proposición 4 en el argumento, es lógicamente verdadera)... [En el dictamen se reproduce aquí la demostración, o mejor dicho la pseudodemostración, de $\mathscr{F}_2$.]

Hasta aquí lo que se dice en el escrito. Lo que uno puede ver aquí, es que en el párrafo se han mezclado dos teorías lógicas: la aristotélica, para la que vale el cuadrado tradicional de oposición (dos expresiones que sean

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

contrarias no pueden ser las dos verdaderas, pero sí las dos falsas) y la lógica matemática contemporánea, en la que no vale el cuadrado tradicional de oposición. Una vez señalado lo anterior, recordamos que un enunciado como $(x)\,[P\,(x) \supset Q\,(x)]$ es verdadero (1) si todo objeto que tenga la propiedad P tiene, también la propiedad Q o bien (2) si no hay objeto alguno que tenga la propiedad P (esto es, que la clase de objetos P sea vacía) y esto señala que proposiciones contrarias pueden ser ambas verdaderas pues, como es el caso de la *Demostración* arriba citada, la proposición 'P' nos dice '$(x)\,[D\,(x) \supset (\exists y)\,(x = y)]$': "Todo lo que es divino existe" y la proposición '$\sim Q$', nos dice '$\sim(\exists x)\,[D\,(x)]$', esto es, '$(x) \sim[D\,(x)]$': "Ningún objeto es divino", dicho de otra manera, "La clase de los objetos divinos es vacía", por lo que el antecedente '$D\,(x)$' en el enunciado universal '$(x)\,[D\,(x) \supset (\exists y)\,(x = y)]$' es falso, y así el enunciado 'P' es verdadero.

La conclusión es que la demostración arriba señalada, NO ES DEMOSTRACIÓN y el escrito no ha probado lo que pretendía.

Tercer episodio: mi agradecimiento al dictaminador anónimo [2004]

Estimado dictaminador:

Antes que nada, quisiera agradecerle mucho el haberme mostrado el error que cometí en mi intento de demostración de la proposición

4. $(x)\,[D\,(x) \supset (\exists y)\,(x = y)] \supset (\exists x)\,[D\,(x)]$.

En segundo lugar, quisiera abusar un poco de su paciencia y conocimientos a fin de ver si puedo aprender un poco más de esta lección de lógica que me ha dado usted.

El propósito de la nota "¿Es válido el argumento ontológico de René Descartes? Un ensayo de reconstrucción formal" era simplemente pedagógico: utilizar el aparato notacional de la lógica simbólica para esclarecer la estructura del argumento ontológico. Aunque nunca he enseñado lógica, algunos de mis alumnos habían mostrado un escepticismo no del todo injustificado respecto a la *utilidad* de ese aparato a la hora de analizar argumentos filosóficos. Se me ocurrió entonces hacer la prueba con el famoso (o infame) argumento cartesiano. Lo que quería mostrar es que la utilidad de la lógica simbólica consistía en la capacidad de hacer explícitas

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

todas las premisas que utiliza un argumento filosófico, ya que sólo de esta manera es posible criticarlo.

¿Cuáles son los puntos débiles de Descartes? Son tres. El *primero* reside simplemente en las dos premisas de que parte Descartes, a saber

1. $(x)\ [D\ (x) \supset P\ (x)]$,
2. $(x)\ [P\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)]$.

En efecto, las proposiciones 1 y 2 son harto dudosas: las ideas de divinidad y perfección son obscuras, y las implicaciones Divinidad ⊃ Perfección y Perfección ⊃ Existencia cuestionables en sumo grado. La mayoría de las críticas de Descartes se centran sea sobre dichas ideas o sobre dichas implicaciones. En el contexto de esta literatura crítica, lo único que mi formalización aportaría (si es que aporta algo) es mostrar la forma lógica de las proposiciones involucradas a fin de facilitar la crítica.

Sin embargo, hay un *segundo* punto débil que, hasta donde yo sé, no ha sido considerado con la debida atención en la literatura: Descartes pasa demasiado a la ligera de la EXISTENCIA a la UNICIDAD; que es de lo que hablo en la Coda de mi nota. No es un asunto secundario, ya que una cosa sería probar la existencia de dioses (al menos uno) y otra muy distinta probar la existencia de un Dios único. Después de todo, el monoteísmo es un fenómeno cultural de primera magnitud.

Ahora bien, la pequeña lección de lógica que usted me ha dado me ha convencido de que hay un *tercer* punto débil, y es la lógica simbólica la que permite mostrar cuál es. En efecto, de las proposiciones 1 y 2 se sigue trivialmente

3. $(x)\ [D\ (x) \supset (\exists y)\ (x = y)]$.

Pero de 3 no se puede deducir la proposición decisiva

5. $(\exists x)\ [D\ (x)]$,

a menos que postulemos 4. Pero 4 sólo es válido en el caso de que fuera válido el cuadrado de las oposiciones, y más particularmente el principio de que dos proposiciones contrarias no pueden ser ambas falsas. Dar por supuesta la validez de este principio sin reflexionar en lo que hacia fue

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

exactamente mi error. ¿Qué se puede aprender de este error? Dos cosas, creo:

- Desde un punto de vista *pedagógico*, que es probable que al menos algunos alumnos yerren de la misma manera, y que ese error (o espejismo lógico) pudiera ser parte del atractivo irresistible que el argumento ontológico indudablemente tiene (nadie cree en él, pero es difícil decir dónde está el error lógico).
- Desde un punto de vista *histórico*, la hipótesis de que Descartes pudiera haber sido víctima justo de la misma ilusión. Si esta hipótesis histórica se llegase a confirmar, la cosa no carecería de una cierta deliciosa ironía: el gran despreciador de la lógica habría cometido un error lógico en su más famoso argumento.

Todo ello hace más interesante el ejercicio pedagógico de formalización: la lógica permitiría ver que no solamente las premisas son dudosas, sino también que la conclusión es hiperbólica y el argumento mismo inválido. Si no estoy diciendo disparates, ¿le parecería digno de consideración el rehacer la nota incorporando estas ideas? ¿O cree usted que estoy errando de nuevo?

[Este agradecimiento no tuvo respuesta,
de manera que la fábula queda inconclusa]

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

AVISTAMIENTOS HISTÓRICOS

Vous voyez, lecteur, que je suis en beau chemin, et qu'il ne tiendrait qu'à moi de vous faire attendre un an, deux ans, trois ans, le récit des amours de Jacques, en le séparant de son maître et en leur faisant courir à chacun tous les hasards qu'il me plairait. Qu'est-ce qui m'empêcherait de marier le maître et de le faire cocu? d'embarquer Jacques pour les îles? d'y conduire son maître? de les ramener tous les deux en France sur le même vaisseau? Qu'il est facile de faire des contes!

—Diderot

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

V. La obsesión por los antiguos*

Cuando Eduardo Quintana me invitó a dar una conferencia que inaugurase este encuentro de investigadores del pensamiento novohispano, mi primera reacción fue declinar la invitación habida cuenta de que nunca lo he investigado. ¿Qué podría yo decir a quien investiga algo que yo no conozco? Eduardo, como es su costumbre, persistió. En la conversación traté de explicar cómo se me presenta a mí el pensamiento novohispano, a saber como un período relativamente corto y aislado en la larga duración que es la historia de la filosofía europeo occidental. Esta historia, como ustedes no ignoran, tiene algo más de dos milenios y medio y abarca muchos países y culturas, entre los cuales España no ha jugado ni de lejos el papel más importante, y México aún menos. Perdónenme ustedes, pero al menos yo no puedo ver la historia de la filosofía en otros términos; y no puedo, porque o mucho me equivoco o no *hay* otros términos legítimos en que verla. Si queremos entender el pensamiento novohispano, hay que entenderlo así: como un pequeño fragmento en un gran rompecabezas.

La conversación se iba animando, y por supuesto caí en la trampa y acabé por decirle a Eduardo que lo más que podía yo hacer en una conferencia inaugural sería plantar esta idea, tratar de hacer claro, en la medida de mis fuerzas, como esto es así y de ninguna otra manera: cómo nadie que

---

* Conferencia inaugural del *XV Encuentro Nacional de Investigadores del Pensamiento Novohispano*, Guadalajara, 7 de Noviembre de 2002.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

quiera investigar el pensamiento novohispano puede hacerlo realmente sin levantar de vez en cuando la mirada de todos esos viejos y revueltos papeles para preguntarse sobre esa larga y aún más vieja y más revuelta aventura del pensamiento a la que ellos pertenecen. Y eso no vale solamente para lo que precedió al pensamiento novohispano, sino también para lo que le sucedió.

Según iba yo exponiendo todo esto, a Eduardo le crecía la sonrisa pues me sabía atrapado: no había excusa para declinar la invitación. Héme pues aquí ante ustedes con esta tarea curiosa y enorme de hablar de poco más de 2,500 años de filosofía con el propósito de oficiar como augur: en vez de examinar el vuelo de los pájaros y escudriñar el cielo para decirles si place a los dioses que tengan ustedes este encuentro –que ya esto fuera inaugurar– me voy a limitar a examinar el vuelo de los pensamientos y a escudriñar algunos libros, unos más viejos y otros menos.

I

Es obvio que en un sentido muy claro la tarea que he esbozado antes no puede ser realizada por una sola persona, y menos aún en el espacio de tiempo en el que cuento con su atención. Hay que encontrar un hilo conductor que nos permita recorrer los siglos con agrado y provecho. A mí me parece que no lo hay mejor que la obra de Aristóteles, y dentro de ella su obra lógica. En ella, como tal vez en ninguna otra, se puede mostrar con claridad la profunda unidad de esta gran historia que es la del pensamiento europeo occidental. La obra lógica de Aristóteles recorre infatigable dos milenios y medio y llega hasta nosotros sólida y firme gracias a los esfuerzos nunca escatimados de una verdadera legión de intérpretes, comentaristas y críticos.

Tengo entendido que algunos miembros de esta legión anduvieron por estos suelos mexicanos en tiempos de la colonia. Mauricio Beuchot, aquí presente, se ha encargado con especial celo de juntar esos papeles, traducirlos y difundirlos. De los papeles mismos no puedo yo hablar con autoridad, puesto que no los he estudiado; pero lo que sí me propongo es

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

esbozar a grandes trazos cómo tales papeles no andan sueltos, sino que los unen hilos muy finos con otros muchos cientos de papeles en una red espesa de referencias cruzadas. Para usar una metáfora ajustada a los tiempos que vivimos, la historia de los textos de y sobre Aristóteles constituye un inmenso *hipertexto* donde prácticamente cada línea contiene vínculos que nos llevan a otras páginas y éstas a otras en un paseo interminable.

¿Qué fue primero, el huevo o la gallina? Podemos decir que el huevo no es sino el instrumento de que la gallina dispone para producir otra gallina. Pero igualmente podemos decir que la gallina es el instrumento de que el huevo dispone para producir otro huevo. Ambas respuestas son válidas. Y esto se puede generalizar, como nos han mostrado teorías biológicas recientes, de los genes y los organismos: están igualmente enfrascados en producirse unos a otros. De hecho, la generalización aún mayor de esta idea, y con ella la posibilidad de extender el imperio de la biología a los fenómenos culturales, fue avistada por Borges, quien en algún lugar sugiere que tendemos a ver los libros como meros instrumentos de los escritores para comunicarse entre sí a través de los siglos. En palabras de Quevedo, un contemporáneo de los pensadores novohispanos:

> Retirado en la paz de estos desiertos,
> Con pocos, pero doctos, libros juntos,
> Vivo en conversación con los difuntos
> Y escucho con mis ojos a los muertos.

Pero Borges nos recuerda que con igual derecho podríamos decir que los escritores son los instrumentos de que se valen los libros para comunicarse entre sí, o por decirlo incluso más biológicamente: para reproducirse a través de los siglos. Ciertamente esos libros que Aristoteles escribió –o los que lo escribieron a él– han sido muy exitosos en la carrera evolucionista: han engendrado muchos vástagos a lo largo de estos últimos 2,500 años.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

2

Son textos los de Aristóteles que tratan de todas las cosas imaginables –e incluso de algunas difíciles de imaginar. Nada de lo humano, y poco de lo divino, le era ajeno. Leyó todo lo que se había escrito antes y escribió sobre todos los temas; incluso inventó temas que en cierto modo no existían antes. El ejercicio que aquí les propongo podría hacerse sobre cualquiera de las áreas que Aristóteles cultivó: la teología, la física, la biología, la psicología, la historia, la política, la ética. En todas ellas su influencia ha sido grande y sus intérpretes numerosos, desde su muerte hasta nuestros días. Si elijo el tema del lenguaje y el pensamiento (la LÓGICA en el sentido amplio, es decir incluyendo la *Poética* y la *Retórica* y hasta cierto punto los tratados ontológicos), lo hago simplemente porque es un tema en el que tengo algún grado de especialización.

Pero antes de entrar en materia, me gustaría disipar un posible malentendido. De Aristóteles se suele hablar diciendo que fue "un gran filósofo", "un gran pensador", "un gran autor" o incluso "un gran hombre". El hecho de que yo insista en el lugar tan importante que su obra ha tenido en la tradición europeo occidental podría ser interpretado como si yo compartiera esa manera de sentir. Semejante interpretación ocurriría aunque me cuidara yo bien de hablar literalmente así. Generalmente logro cuidarme; pero que lo logre no es garantía de que se sobreentienda algo que no quiero que se sobreentienda. La verdad es que no comparto ni apruebo esa manera de hablar de una persona, sea ella Aristóteles o Julio César o Shakespeare o Beethoven o Botticelli o Henry Ford o quien ustedes quieran nombrar, en el campo que ustedes quieran nombrar. No creo en la grandeza humana individual. Las diferencias que hay entre una persona y otra son tan pequeñas y tan accidentales cuando se toma la humanidad en general que, bien pensado, me parece ridículo llamar a una persona grande por encima de otra.

Lo que sí existe es la grandeza humana colectiva. Por ejemplo, el Imperio Romano es algo muy grande, el arte florentino del Renacimiento es algo muy grande, la música europea es algo muy grande, la física matemática es algo muy grande. Pero ninguna de estas cosas es una persona,

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

un individuo; son el producto del trabajo histórico y colectivo de miles y miles de seres humanos individuales dedicados en cuerpo y alma a cultivar una tradición: a absorberla, a practicarla, a enriquecerla, a desarrollarla, a difundirla. Los productos colectivos, el obrar histórico de la humanidad o de porciones particulares de la humanidad, eso sí que es grande y admirable; pero los individuos particulares no somos, como tales, gran cosa. Los ejemplos que acabo de citar son todos tomados de las tradiciones europeo occidentales, pero otro tanto vale de las otras grandes civilizaciones. Tampoco Buda ni Confucio fueron gran cosa; sólo individuos humanos, tan pequeños como el resto de nosotros. Pero el budismo y el confucianismo sí que son grandes acontecimientos históricos. De hecho, todas esas personas que comúnmente se apostrofan como grandes son en realidad pequeños individuos que han recibido casi todo de la tradición anterior, han combinado y recombinado elementos de ella, han añadido aquí y allá alguna cosa.

Aristóteles mismo reconoce esto que acabo de decir una y otra vez cuando recoge e interpreta incansablemente lo que se ha escrito antes de él. Y solamente en un lugar de su prolija obra, en un único y solitario lugar, al final de las *Refutaciones sofísticas*, declara haber encontrado algo nuevo. Debido a los complejos problemas de la cronología aristotélica –del orden relativo en que se presume escribió las distintas cosas que de él han llegado hasta nosotros– no hay consenso entre los estudiosos acerca de exactamente a qué se refiere ese tema (περὶ τοῦ συλλογίζεσθαι) sobre el "que no había nada" (183^b35) y "no teníamos nada que exponer sino lo que con mucho tiempo y esfuerzo" (184^b1) habría encontrado el propio Aristóteles. Los mejores estudiosos contemporáneos del filósofo son mucho más mesurados y encuentran que sí había cosas previas y que esa salida de Aristóteles es una hipérbole. Una hipérbole, añado yo, probablemente surgida de una pluma todavía joven y por ello carente de la humildad que sólo viene (cuando viene) con la edad.

No es, pues, Aristóteles grande en ningún sentido sano. Pero el aristotelismo, es decir la sucesión casi ininterrumpida de esfuerzos por conservar, interpretar, aplicar y desarrollar las ideas contenidas en los escritos aristotélicos, eso sí que es algo grande y muy grande –parte por lo demás de algo aún más grande, que es la historia de la filosofía y de la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

filología europeo-occidentales. Ustedes, los aquí presentes, investigadores del pensamiento novohispano, son parte de ese gran movimiento. Y ser parte de un gran movimiento a veces causa vértigo y hace que la gente se olvide que todo gran movimiento es sólo uno de muchos grandes movimientos. Si esto no fuera un encuentro de pensamiento novohispano sino un encuentro de matemáticas o de computación o de comercio internacional, y estuviera yo en el mismo lugar donde estoy, tratando, como ahora, de inaugurar el encuentro, me parece que podría hacer el mismo ejercicio que estoy ahora haciendo y mostrar cómo las matemáticas, la computación y el comercio internacional son todos cosas muy grandes de la humanidad, cosas hechas cada vez por individuos pequeños enlazados y conectados de múltiples maneras. En estos terrenos, como en filosofía y filología, solos no somos nada, mientras que juntos hacemos grandes cosas.

Y digo todo esto, porque la tarea en que están ustedes enfrascados sólo puede realizarse bien con humildad. Cualquier asomo de soberbia no solamente es grotesco; es contraproducente: ciega, ofusca y conduce a la esterilidad.

3

Hecha esta pequeña pero muy necesaria digresión, sigo con el tema. Podría empezar de la manera usual, por el principio, quiero decir por Aristóteles o aún mejor por los autores sobre los que Aristóteles descansa, y de allí, poco a poco, aterrizar en el presente. Pero se me ocurre cambiarles el tablero y comenzar al revés, justo en el presente. Hace dos años, en el albor del nuevo milenio, dos de las editoriales universitarias más prestigiosas del mundo occidental, la de Cambridge y la de Princeton, publicaron dos obras, *Aristóteles en China: lenguaje, categorías y traducción* (Wardy 2000) y *El descubrimiento de las cosas: las "Categorías" de Aristóteles y su contexto* (Mann 2000). Notarán ustedes por los títulos que ambos libros tratan de las *Categorías* de Aristóteles. ¿Qué libro es éste de las *Categorías*? Considerado exteriormente no impresiona a nadie. Tiene apenas 15 páginas en la edición Bekker, la extensión aproximada de un artículo de

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

una revista académica contemporánea. Pero ese tamaño es absolutamente desproporcionado si piensan ustedes en los miles y miles de páginas que se han escrito sobre las *Categorías* y contra las *Categorías* en el espacio de estos 2,500 años –y a juzgar por la aparición de los dos libros mencionados se seguirán escribiendo por un buen tiempo todavía.

Un ejemplo de lo que digo lo dan los dos comentarios más recientes a las *Categorías:* el alemán de Klaus Oehler, cuya primera edición es de 1983 y la última de 1997, y donde la traducción ocupa sólo 30 de sus más de 350 páginas (es decir, poco menos del 9%); y el italiano de Marcello Zanatta, publicado en 1989, y en el que el texto griego y la traducción ocupan juntas sólo 80 de sus más de 700 páginas (es decir, algo más del 11%).

Pero déjenme ustedes platicarles brevemente de qué tratan los dos libros a que me referí antes.

El libro *Aristóteles en China* (Wardy 2000) explora un hecho curiosísimo. En 1631, cuando México era una colonia española, el jesuita Francisco Furtado unió fuerzas con el erudito Li Chih-tsao para traducir y publicar una versión china de las *Categorías* de Aristóteles. Tal vez ustedes no acaben de apreciar la curiosidad del hecho. Para que mejor me entiendan, les cuento una anécdota. Cuando yo tenía 26 años tuve el gusto de participar en un seminario del profesor Klaus Jacobi sobre el que es tal vez el primer comentario medieval cristiano de esa otra obrilla aristotélica que se llama *De la interpretación*, y que en el orden tradicional aparece justo detrás de las *Categorías*. Me refiero a la tercera parte de la *Logica ingredientibus* de Pedro Abelardo. Discutíamos en clase la definición aristotélica de verbo como "connotando el tiempo", y todo mundo estaba muy contento con la idea de que no hay verbo donde no hay (como decimos hoy día) una marca morfológica de tiempo. Yo, que estudiaba lingüística general por ese tiempo, protesté ante ese supuesto alegando que existían lenguas en el mundo donde eso no era verdad. Como me sabían aficionado a las lenguas "exóticas" (sobre todo las americanas o africanas), me miraron con alguna suficiencia y me retaron a mencionar al menos una lengua "civilizada", donde el verbo no tuviese marca de tiempo. Existía y existe todavía el prejuicio de que sólo una lengua asociada a una civilización sirve de contrapeso a otra. Dado ese prejuicio, no esperaban que pudiera

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

yo responderles, pero se quedaron mudos cuando repuse que el chino era un excelente contraejemplo a la tesis aristotélico-abelardiana. Nadie, ni el colonialista más pintado, podría alegar que el chino no era una lengua "civilizada". Excuso decir el escándalo que siguió a mi intervención.

Fue con mucho gusto que recordé entonces cómo eso mismo le había ocurrido al celebrado Humboldt (hablo de Wilhelm, el lingüista, no de Alexander, el naturalista) a comienzos del siglo XIX. Su teoría decía que las lenguas del mundo se podían clasificar en una jerarquía de mayor o menor civilización, según la forma de sus nombres y verbos: así el griego, el latín y el alemán se colocaban en la cúspide de la jerarquía debido a la particular forma ("flexiva") de sus sistemas de declinación y conjugación; otras lenguas, como el náhuatl, el quichua o el turco, tendrían una forma inferior ("aglutinante") y sólo en las lenguas llamadas "primitivas", como las africanas, ocurriría de plano que nombres y verbos carecen de morfología o estructura interna. Todo iba muy bien a favor de sus prejuicios y los de la mayoría de sus contemporáneos hasta que cayó en manos de Humboldt una gramática de chino escrita por un padre jesuita. Fue cuando se dio cuenta de la pobreza morfológica del chino que, no pudiendo negar la grandeza de aquella civilización, tuvo que poner radicalmente en cuestión sus ideas eurocéntricas (Humboldt 1822).

Con estas historias lo que quiero es mostrar cómo el chino ha sido y es una piedra de toque para cualquier consideración sobre la pretendida universalidad de muchas de las ideas nacidas en Europa y dependientes muchas veces del carácter particular de las culturas, sistemas políticos o lenguas europeas. Tal ha sido durante algún tiempo la interrogante acerca de las categorías de Aristóteles: ¿hasta qué punto podemos decir que representan el esquema conceptual que tenemos todos los seres humanos en tanto que seres humanos? Ha habido autores que lo niegan, y no pocos ni malos. Por ejemplo, Émile Benveniste escribió un excelente artículo a fines de los 50 donde trata de demostrar que las categorías de Aristóteles son un derivado de la peculiar morfología verbal del griego antiguo, de tal manera, nos dice, que un imaginario metafísico hablante de la lengua egbe en África occidental nunca habría dado con semejante clasificación (Benveniste 1958; más indicaciones en Leal 2000ª: 64-75). Más de alguna

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

persona podría preguntarse: ¿y qué pasa con el chino? Lo que el profesor Wardy nos enseña es que, con respecto a esa pregunta, no estamos limitados a especulaciones, ya que existe de hecho una traducción al chino de las *Categorías* y podemos examinarla para ver qué pasa cuando se intenta reproducir las ideas aristotélicas en una lengua tan diferente al griego antiguo.

¿Cómo emprendieron Furtado y Li su empresa de traducción? Su punto de partida no fue ni la lengua española ni la griega antigua. Fue el latín técnico que los clérigos medievales habían venido inventando para interpretar los documentos de la antigüedad (cf. Henry 1972). De hecho, el texto que finalmente se vertió del latín medieval al chino mandarín no fue el del texto aristótelico en toda su brevedad. Para el padre Furtado ese texto no existía solo, sino que era parte de una tradición de comentarios que había comenzado muchos siglos antes. A diferencia de casi todos los estudiantes de filosofía en nuestro medio, quienes se contentan casi siempre con literaturas secundarias, terciarias y hasta cuaternarias, en la Edad Media todo mundo leía la palabra misma de Aristóteles (dentro de los límites de los errores de los copistas y las fallas de los traductores); pero la leían con la humildad de quien necesita una guía constante, la leían en el marco de, y como parte integral de, los detallados y densamente argumentados comentarios de la tradición clásica, esa que se remonta a los filólogos bizantinos, pasa por las escuelas filosóficas del Mediterráneo y por el tamiz islámico de los Farabis, los Avicenas, los Averroes, y culmina en Abelardo, Pedro Hispano, Tomás de Aquino y tantos y tantos otros. El padre Furtado partió concretamente del tratado *In universam dialecticam Aristotelis* (como si dijéramos *Sobre la lógica toda de Aristóteles*) de Sebastián Couto, jesuita de Coimbra, sobre el que ustedes sabrán mucho más que yo. Se trata de una obra de 1607, que contiene una traducción al latín de partes del *Órganon*, hecha por el filólogo bizantino Johannes Argyropoulos, y va acompañada de voluminosos comentarios filosóficos y filológicos. Como muy bien explica el profesor Wardy, para el padre Furtado no tenía sentido separar el texto aristotélico de toda esa parafernalia comentarística. Lo que había que hacer es una selección juiciosa tanto de Aristóteles como de los comentaristas de siglos, para hacer una traducción apropiada y conveniente.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

No voy a contarles aquí el desenlace de la cuestión y los resultados a que llega Wardy. No quiero quitarles el gusto de leer la obra misma. Mi interés aquí es solamente remarcar la LONGITUD del asunto. Un estudioso del siglo XXI intenta entender un escrito del siglo IV a.C. a través de una traducción al chino que un jesuita del siglo XVII acomete con ayuda de un erudito que es hablante nativo, para lo cual se basan en la tradición de siglos de comentarios a Aristóteles. ¿No les parece maravilloso, increíble? ¿No se asombran de la enjundia humana al intentar esas empresas que cabalgan los siglos y las naciones? No sé si los clérigos españoles intentaron alguna vez semejante proeza en alguna de las lenguas mexicanas; pero no me sorprendería en absoluto, y sí me alegraría mucho el corazón, si alguno de ustedes descubriese algún día un manuscrito que mostrase semejante intento.

4

Por su parte, el libro titulado *El descubrimiento de las cosas* (Mann 2000) quita también el aliento, aunque lo hace de otra manera, en cierto modo contraria. Pero para entender cómo el profesor Mann interpreta las *Categorías* de Aristóteles, hay que entrar en cuestiones ontológicas, es decir relativas a qué es decir de algo que es o existe o lo hay, así como cuáles son las cosas de las que podemos decir que son o existen o las hay. Esto suena terriblemente abstruso, así que conviene examinar algunos ejemplos.

Como todos ustedes saben, una cuestión que interesó a todos los filósofos cristianos es la de la existencia de Dios. Esta es una cuestión ontológica. Y recordarán ustedes que uno de los problemas más agudos es que las propiedades que tendemos a atribuir a Dios no parecen compatibles. Es como si al decir qué es ser Dios resultara que no puede haber nada que tenga esas propiedades.[1] Se solía decir que la filosofía era *ancilla theologiae* o criada de la teología. Lo malo fue que esta criada salió respondona.

---

1 La versión histórica más aguda que conozco está en el primer libro (único publicado) que dedicara Dilthey a la naturaleza y métodos de las "ciencias del espíritu" (Dilthey 1883). Una versión más moderna, sistemática y compendiosa la encuentra el lector curioso en el libro que el padre Anthony Kenny, *défroqué*, dedica al "dios de los filósofos" (Kenny 1979).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Igualmente, muchos filósofos se han preocupado por la pregunta de si los números existen. Esta es también una pregunta ontológica. Más adelante volveré brevemente sobre el asunto. Aquí baste decir que prácticamente todos los matemáticos creen en la existencia de los números y otros objetos matemáticos, si bien a la mayoría de los mortales nos parece eso un poco raro. Sin duda que dos manzanas y tres manzanas son cinco manzanas. Pero lo que hay son manzanas, no el número cinco. Las manzanas existen, las tocamos, las olemos, las limpiamos, les quitamos la cáscara y nos las comemos. Pero el cinco no existe; traten ustedes de tocarlo, olerlo, limpiarlo, quitarle la cáscara o comérselo (sobre todo comérselo).

O piensen ustedes en el espacio en el que vivimos. De buenas a primeras nos parece que tiene ciertas propiedades, p.ej. que tiene tres dimensiones, que es euclidiano, que es infinito. Pero, por mucho que nos sorprenda o nos parezca extraño, el hecho es que toda la evidencia empírica apunta a que las tres propiedades no valen del espacio en que vivimos. Por lo pronto, parece averiguadísimo que no es euclidiano, o sea (por decirlo rápidamente) que en él ni vale el teorema de Pitágoras ni la suma interna de los ángulos de cualquier triángulo es igual a 180°. La propiedad de infinitud se cumple, pero no de la manera como normalmente pensamos esa propiedad. Normalmente pensamos, en efecto, que si una cosa no tiene límites, entonces es infinita y viceversa; pero resulta que nuestro espacio es finito y no obstante carece de límites. Suena bastante raro, pero acaso algo menos cuando pensamos en una esfera, que es claramente finita, y no obstante no tiene límites. Aunque la comparación cojea, nos puede servir para imaginar cómo es el espacio. En cuanto a la tridimensionalidad, se salva de nombre, porque el universo no tiene tres dimensiones, sino al menos cuatro, y llamar a la cuarta "tiempo" no es un consuelo para nuestras ideas vulgares, amén de que teorías que se desarrollan actualmente apuntan en la dirección de que el espacio en que vivimos podría muy bien tener no ya 4, sino 11 dimensiones (cf. Janich 1989, Kaku 1994). Estos descubrimientos se han hecho gracias al desarrollo de geometrías alternativas, el cual nos plantea la pregunta: ¿cuál es el espacio real de entre todos los espacios posibles? Esta pregunta es una pregunta ontológica. Lo único que les puedo decir con respecto a ella es que el espacio que nos parece existir alrededor

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

nuestro, y en el que creemos estar, ese espacio familiar y entrañable resulta justamente ser uno que no existe.

Finalmente, y para terminar con un ejemplo algo más familiar, aunque no necesariamente mejor o más claro, resulta que al menos desde el Renacimiento se ha planteado la tesis de que el ser humano es indefinidamente plástico, es decir que no tiene una naturaleza rígida. Como Ortega formuló, unos 450 años después de Pico della Mirandola, el hombre no tendría naturaleza, tendría HISTORIA. De hecho, parte del debate entre las ciencias naturales y las sociales depende de una respuesta a esta pregunta, la cual también es ontológica.

Como ven ustedes, andamos rodeados de preguntas ontológicas. Pues bien, las *Categorías* es uno de los primeros tratados de ontología (a la vez que es un tratado de lógica de primer nivel). En él se afirma entre otras cosas que hay dos modos de ser: el ser predicable de algo y el ser (o estar) en algo. Combinando estos dos modos de ser obtiene Aristóteles cuatro tipos de ente, siendo el más básico aquel que ni se puede predicar de algo ni es (o está) en algo, como si dijéramos: que no es ni una propiedad ni una parte de algo. Estos entes son las cosas en el sentido más ordinario del término: esta mesa, esta silla, esta persona. Aparentemente, la conclusión es trivial, o así nos parece de buenas a primeras. Pues bien: lo que trata de mostrar Mann es que, lejos de ser trivial, es una tesis radical y revolucionaria en el contexto de la discusión filosófica en que piensa Aristóteles. Ciertamente tal tesis iría contra la de su maestro Platón, para quien eso que llamamos las cosas en sentido ordinario ni siquiera existen en sentido estricto. Sencillamente hemos perdido contacto con ese problema, hemos caído, como decía Heidegger, en un tan profundo "olvido del ser" que ya ni siquiera nos damos cuenta de que la respuesta con la que ordinariamente nos contentamos es dudosa.

Para entender mejor esto, podemos recordar otra vez a Ortega, quien, en sus nunca concluidos "Apuntes para un comentario al Banquete de Platón", escritos probablemente en 1946 (ahora asequible en Garagorri 1962: 751-784), presenta el embrión de una "historia del ser" más o menos a la manera heideggeriana, aunque en clara, si bien implícita polémica, contra

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

el maestro de Friburgo. Cuando se enfrenta al concepto de sustancia (οὐσία) de Aristóteles, nos dice:

> La idea de que lo que hay en nuestro derredor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de "cosas", en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente. Por eso, porque son creencias vivaces, no las reconocemos como tales, sino que se nos presentan como siendo la realidad misma. Pues ¿qué van a ser las cosas más que "cosas"? –diría ingenuamente cualquier hombre inculto de nuestro tiempo y de tiempos atrás hasta una fecha que sería interesante fijar.

Añade Ortega algunas especulaciones acerca de una tribu africana (como ven, siempre salen los africanos en estos contextos) donde no se supondría la existencia de "cosas" en este sentido; y se antoja muy extraño y poco creíble. Pero no ya una tribu africana –sobre la que es muy fácil especular habida cuenta su lejanía– sino los atenienses, los mismísimos atenienses, o al menos los filósofos entre ellos, habrían tenido una ontología muy distinta antes de las *Categorías* de Aristóteles, o al menos así arguye el profesor Mann.

En este contexto es interesante observar como en filosofía de las matemáticas el debate entre quienes creen que los objetos matemáticos existen en realidad de verdad y los que piensan que no se trata más que de representaciones que usamos nosotros para pensar de manera más eficiente es un debate interminable: comenzó hace siglos y no muestra ninguna traza de fatiga. Es el viejo debate entre *reales* y *nominales*, para usar la terminología medieval, o entre realistas y nominalistas, para usar la terminología moderna. El debate es ciertamente viejo (ya Porfirio, discípulo de Plotino y comentador de Aristóteles, se refiere a él como a un debate viejo) y sin embargo no se termina nunca. En general, los matemáticos en sentido estricto tienden a ser platónicos, es decir realistas en cuanto a los objetos matemáticos, mientras que los no matemáticos tienden a ser aristotélicos, es decir nominalistas, aunque tantas veces (como p.ej. Quine) tengan que admitir a regañadientes al menos la existencia de ciertos objetos matemáticos. Que el debate no termine ya se sabe, pero lo que el libro de Mann nos

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

recuerda vivamente es que el viejo texto aristotélico sigue planteándonos retos, sobre todo cuando toma uno en cuenta la riqueza de los comentarios que se han producido a través de los siglos.

5

Resumiendo: Aristóteles está en el albor del siglo XXI tan vivo como siempre; y lo está gracias a la ininterrumpida lectura e interpretación, crítica y comentario de los textos que con tanta dedicación y tanto amor se han ido transmitiendo, conservando, traduciendo y discutiendo a lo largo de dos milenios y medio. Allí es donde las investigaciones de ustedes tienen cosas que aportar, mostrándonos lo que en estas tierras se escribió al respecto. Y todo lo que quisiera añadir es que debe hacerse con una conciencia siempre viva de que esos textos novohispanos no existen en soledad, sino que están enlazados y vinculados en este hipertexto que es la historia de la filosofía occidental.

Podría aquí hacer muchas otras observaciones que abonarían en lo mismo: mostrar cómo algunos de los filósofos más prestigiados han definido cuestiones importantes con relación a Aristóteles. Por ejemplo, Charles Sanders Peirce, reconocido como el filósofo más significativo que han producido los Estados Unidos, definió su trabajo siempre con referencia a Aristóteles, y en particular con referencia a las *Categorías*. Otro tanto hizo Martin Heidegger, estimado por muchos el filósofo alemán más destacado del siglo XX. También Galileo y Bacon, Descartes y Leibniz, Kant y Hegel, Frege y Russell, se definieron frente a Aristóteles, y muy especialmente frente a su lógica. No siempre la actitud ha sido de aceptación, como ustedes bien saben o deberían saber; a veces ha sido de rebeldía y de rechazo. Lo que nunca ha sido es una actitud indiferente.

Podría también referirme a los matemáticos; a Tarski, por ejemplo, que por vez primera define el concepto de verdad de manera matemáticamente satisfactoria (o mejor dicho: construye las condiciones de definibilidad e indefinibilidad de la verdad), y desde la altura de su magnífica teoría declara que su definición es, en todo y por todo, la misma que la

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de Tomás de Aquino, el cual a su vez, aunque sin él saberlo, la toma de Avicena, comentador de Aristóteles, y la defiende contra las propuestas de Anselmo de Canterbury y Alberto Magno. El propio Tomás declara a su vez que su definición de verdad (la famosa *adaequatio intellectus et rei* de los manuales) es la misma que la que Aristóteles da en el libro Γ de la *Metafísica*. Ya viejo Tarski, algún historiador le muestra la definición aristotélica y el matemático dice en adelante con orgullo que la suya no es otra que la de Aristóteles, confirmando con ello a Tomás de Aquino. ¡Imaginen todos los siglos que se juntan aquí! Mi propia disertación doctoral tuvo como tema resolver el enigma que todas esas declaraciones plantean, por cuanto las tres definiciones no se parecen de buenas a primeras en nada. Me dio mucho gusto encontrar que en efecto eran equivalentes, e incluso en un sentido más profundo de lo que probablemente Tomás y Tarski sospecharon. Mis reflexiones me llevaron a establecer la conexión que liga esa milenaria definición con los principios de contradicción y tercero excluido, que fueron también el inicio de la escuela lógica de Varsovia (Leal 1983). El propio Łukasiewicz, filósofo, lógico y matemático, maestro de Tarski, dedicó en 1951 una extraordinaria monografía a dilucidar la peculiaridad de la lógica silogística. A partir de dicha monografía ya no pudieron los ignorantes hablar mal de esta lógica. Sin que le quede duda alguna a nadie que haya estudiado la lógica moderna de que el sistema de Aristóteles es muy limitado en su alcance, se había vuelto clara su prístina estructura matemática. En este ejemplo no deja de maravillarme el amor y la devoción que Aristóteles sigue inspirando a los contemporáneos.

O podría yo tratar de mostrar cómo la *Retórica* de Aristóteles está más viva que nunca, luego de haber sido malentendida y vilipendiada por el movimiento romántico, de cuyo yugo nos estamos poco a poco, aunque no sin trabajo, librando. O cómo del primer desbroce que Platón hace de la estructura fundamental de una oración, surge en Aristóteles la terminología necesaria para comenzar el largo camino de la gramática. O cómo en la *Poética* cristaliza esa idea de gramática que al cabo de los siglos iría desembocando primero en la filología y luego en la lingüística general.

De todo esto, y de muchas más cosas podría hablar y mostrar la enorme unidad y consistencia que representa el estudio de Aristóteles

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

a lo largo de 2,500 años y de esa manera ilustrar un fenómeno aún más prodigioso: la enorme unidad y consistencia de la historia de la filosofía europeo-occidental como tal. Espero que las brevísimas indicaciones que he dado hayan ilustrado la plausibilidad de esta tesis, aunque sea sin el detalle que constituye la demostración. Si esto es así, nada más cabría añadir que no debemos olvidar que esa unidad y consistencia de la filosofía europeo occidental no es algo que se nos dé gratis; no ocurre por sí misma, sino que requiere de nuestro afán, de nuestra porfía, de nuestra *pietas*. Si nos olvidamos de ella, si la descuidamos, se apaga –y nosotros nos apagamos con ella.

6

Concluyendo: la historia de la filosofía europeo-occidental es la historia de una gran obsesión, la obsesión por los antiguos. Pero, ¿de qué hablamos cuando hablamos de los antiguos? En un sentido muy estricto hablamos de la explosión intelectual que ocurre en la ciudad de Atenas en los siglos V y IV antes de la era cristiana. Aristóteles es uno de los autores más destacados en dicha explosión. En un sentido más amplio hablamos de cosas que ocurrieron en el mundo griego entre uno y tres siglos antes de esa explosión y que se entrelazaron después con las gestas latinas en el Mediterráneo dando lugar a ese gran complejo que culmina en el Imperio Romano. Hablamos de cosas de una grandeza sobrecogedora; hablamos de cerca de doce siglos, desde la composición de los poemas homéricos hasta la entrada de Odoacro en Roma.

La caída del Imperio Romano es con toda seguridad el acontecimiento más traumático de la civilización a la que pertenecemos. Tienen ustedes que imaginar lo que pudo haber significado para los pueblos que habitaban la región europea después de tan magno suceso: el recuerdo de esa grandeza perduró e hizo que personas como ustedes, pero en condiciones mucho peores que ustedes, hicieran hasta lo imposible por guardar y recuperar los papeles en que quedaba constancia de ella, esfuerzos tanto más desesperados cuanto más pasaba el tiempo y la labor parecía más difícil. De hecho, si

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

no fuera porque la gran civilización musulmana que se inició poco tiempo después retomó la antorcha para luego volverla a pasar a los europeos, lo más seguro es que la historia de nuestra civilización habría sido muy distinta. Tal vez nunca hubiéramos perdido totalmente el recuerdo de los antiguos; pero ese recuerdo tendría un carácter más mítico que histórico. Nos preguntaríamos si esa grandeza realmente existió alguna vez o si son cuentos para arrullar a los niños.

La grandeza existió. Y somos parte de ella. Parte pequeña sin duda, pero al fin parte. Y ya Goethe nos enseñó:

> Was du ererbt von deinen Vätern hast,
> Erwirb es, um es zu besitzen.

Si queremos, en efecto, que nos pertenezca, tenemos que ganárnosla a pulso, tenemos que luchar por ella, tenemos que cultivar su recuerdo con ahínco. Esto y no otra cosa es la filología. Esto y no otra cosa es la razón por la que estoy yo ahora aquí hablándoles de esta manera. Esto y no otra cosa es la razón por la que están ustedes teniendo este encuentro. No perdamos nunca la obsesión por los antiguos.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

VI. VOLTAIRE CONTRA PASCAL

(SOBRE LA UNIDAD TEMÁTICA DE LAS *CARTAS FILOSÓFICAS*)*

Cet esprit que je hais, cet esprit plein d'erreur,
Ce n'est pas ma raison, c'est la tienne, Docteur.

L.Ph., 21.

Regarder l'univers comme un cachot, et tous les hommes comme des criminels qu'on va exécuter, est l'idée d'un fanatique.

L.Ph., 25, VI.

Esta conferencia tendrá dos *Leitmotive;* en lo que sigue pasaré de uno al otro. El primer *Leitmotiv* se refiere directamente al texto que sirve de guía en esta celebración del tricentenario del natalicio de Voltaire, es decir las *Cartas sobre los ingleses* o *Cartas filosóficas* escritas entre 1728 y 1730, que pueden decirse abren la gran carrera literaria de Voltaire como filóso-

* Contribución a un panel en homenaje a Voltaire por su tricentenario, *Jornadas de la Cultura Francesa,* Facultad de Filosofía y Letras, UNAM, 24 de Noviembre de 1994. Agradezco mucho a mi querido amigo Laurent Chaminade que insistiera en mi participación. Los otros miembros del panel eran Carlos Monsiváis, que nunca apareció; Fabienne Bradu, que habló de la relación del homenajeado con *madame* de Chatelet evitando cuidadosamente hablar del asunto central, a saber la filosofía y física de Newton; y una profesora de la UNAM, cuyo nombre no consigo recordar, quien disertó docta y soporíferamente sobre el teatro de Voltaire.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

fo.[1] Esa carrera sería continuada brillantemente por los *Elementos de la filosofía de Newton* de 1737, el formidable *Ensayo sobre las costumbres y el espíritu de las naciones* de 1756, el *Tratado sobre la tolerancia* de 1763 y el *Diccionario portátil* o *La razón por orden alfabético* de 1764 (esto sin mencionar, por supuesto, su extraordinaria serie de novelas y cuentos, de la que podría decirse sin exageración que utiliza por primera vez la forma literaria creada por Cervantes y Rabelais para hacer filosofía).[2] El aspecto de las *Cartas filosóficas* que aquí me interesa subrayar es aquél que más inmediatamente impresiona al lector desprevenido, a saber que las veinticuatro primeras terminen con una carta 25, cuya desproporcionada longitud frente a las anteriores (aproximadamente seis veces superior al promedio de las cartas anteriores) va acompañada de una aparente des-

1 En los epígrafes y el resto de este trabajo sigo la edición que René Pomeau preparó para la colección Garnier Flammarion en 1964. La primera impresión de las *Cartas* se realizó en Rouen en 1731, pero no se publicó a falta de permiso (los detalles escabrosos en "Mémoire pour C.F. Jore, Libraire, contre le Sr. F.M. de V***", en *Voltariana, ou Éloges amphigouriques de Fr. Marie Arrouet, Sr. de Voltaire*, París, 1748, pp. 76-79). La primera publicación tiene lugar en traducción inglesa en Londres en 1733 bajo el título *Letters concerning the English nation*; aunque no he podido ver esta primera edición, todo parece indicar que se reconocía a Voltaire como su autor (*Œuvres complètes de Voltaire*, éd. Beuchot, París, Firmin-Didot, 1829, tomo XXXVII, *Mélanges I*, p. 106, n. 5). La versión original francesa se publica el año siguiente (1734) de manera más o menos simultánea y cuasi-anónima en tres lugares y bajo dos títulos (*Lettres écrites de Londres sur les anglois et autres sujets par M.D.V****, en Basilea; *Lettres philosophiques de M. de V...*, en Rouen y tres veces en Amsterdam el mismo año). La carta XXV solamente aparece en las tres ediciones de Amsterdam. De hecho, una edición muy posterior de la traducción al inglés (Londres, 1778), en la que ya se explicita el nombre del autor, también omite dicha carta. Y ya que estamos en estas cosas filológicas, cabe anotar que en la primera edición de Londres y en la primera de Basilea aparece una carta al final sobre "el incendio de Altena", conteniendo una réplica de Voltaire relativa a un asunto verdaderamente ajeno a las *Cartas*, y que esta carta se añade en la edición de Rouen con el n° 26 después de la relativa a Pascal. Como puede verse, los editores de la época se tomaban bastantes libertades. Dadas las penurias bibliográficas de nuestro país (véase capítulo XVIII de este libro), jamás hubiera podido hacer estas aclaraciones en 1994; esto es ahora posible gracias a la invención de *internet* y a la infinita gentileza de Gallica y Google Books. Quien rastree esta historia podrá apreciar que algo de la fuerza de la tesis que defiende este trabajo, fuerza nacida de la ignorancia, se pierde a la luz de la filología. Una lástima.

2 Ciertamente el diccionario portátil dejó de serlo al correr de los años: en la famosa edición de Beuchot de 1829 ocupa siete volúmenes, ¡y casi 4000 páginas! Uno de los muchos escándalos editoriales es que las ediciones al uso del que ahora conocemos simplemente como *Diccionario filosófico* no publican sino entre un 5 y tal vez un 15% de la obra entera en su versión final.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

conexión temática con el resto, por cuanto se discute a un autor francés, no inglés. Como lo formula un comentarista: ¿qué vienen a hacer unas "notas" sobre Pascal en un libro sobre las sectas, la política, el comercio, la ciencia y la literatura de los ingleses en los primeros decenios del siglo XVIII? (Pomeau 1964: 14). Nada en efecto, por lo menos a primera vista; mucho, si se adopta el ángulo correcto. Proponer tal ángulo será uno de los objetivos de mi charla.

El segundo *Leitmotiv* es obligado: en el tricentenario del natalicio de Voltaire se trata de hablar de lo que en opinión de todos constituye justamente el *Leitmotiv* de Voltaire mismo, es decir la promoción del espíritu de tolerancia en tanto que espíritu de las Luces. En esta época en que ciertas maneras de concebir la "condición postmoderna" ponen en cuestión la Ilustración, es más que nunca necesario volver a meditar en qué consiste la tolerancia. Trataré por ello de hacer un análisis filosófico de este concepto, tal como él aparece en las *Cartas*, e intentaré mostrar que, si bien el concepto no se expresa literalmente en el texto, la tolerancia es la idea guía que aglutina todo un sistema de ideas interconectadas. Es más: sólo entendiendo que detrás de la agradable amenidad de las *Cartas filosóficas* –este sabroso saltar de una cosa a la otra que hay tanto al interior de cada carta como en el paso de una a la otra– se esconde el mencionado sistema de ideas, de tal manera que en los diversos temas tratados por Voltaire en su librito hay una unidad profunda, sólo entonces podremos también entender por qué decidió Voltaire añadir sus observaciones sobre los *Pensamientos* de Pascal a un texto cuya redacción estaba realmente ya terminada.[3]

---

[3] El editor de la segunda edición inglesa, que por cierto no incluye la carta 25ª, dice: "They [the "Letters Concerning the English Nation"] are the result of the author's complacency and friendship for Mr. Thiriot, who had desired him [Voltaire], during his stay in England, to favour him [Thiriot] with such remarks as he [Voltaire] might make on the manners and customs of the British nation. 'Tis well known that in a correspondence of this kind, the most just and regular writer does not propose to observe any method. Mr. de Voltaire in all probability followed no other rule in the choice of his subjects than his particular taste, or perhaps the queries of his friend. Be this as it will, it was thought that the most natural order in which they could be placed, would be that of their respective dates. Several particulars which are mentioned in them make it necessary for us to observe, that they were written between the latter end of 1718, and about 1731. The only thing that can be regretted on this occasion is, that so agreeable a correspondence should have continued no longer." (Voltaire 1778, Prefacio.) La sintaxis flaquea y la especulación abunda, pero el juicio literario me parece justísimo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

La tolerancia parece ser hoy día, si no la cosa del mundo mejor repartida, ciertamente sí una de las mejor repartidas. Como el buen juicio cartesiano, es difícil encontrar a alguien que se declare intolerante –gracias a Dios y a mucha honra– o siquiera piense que le haría falta un poco más de tolerancia. Una de las grandes paradojas de nuestra época es el hecho de que este valor aparentemente aceptado y apreciado por todos convive pacíficamente con la intolerancia práctica, a veces incluso extrema, que se manifiesta en tantos terrenos. No voy a mencionar los ejemplos más obvios que la vida nacional nos ha deparado este año de 1994. La forma más antigua, y punto de referencia ineludible para el lector de las *Cartas filosóficas*, es sin duda la intolerancia religiosa. Con ser la más antigua no es, contra lo que desearíamos creer, la más desarraigada hoy día. Si bien tenemos muchos ejemplos de intolerancia religiosa también en este país, el resurgimiento a nivel internacional de todo tipo de fundamentalismos –cristianos, judíos, musulmanes, hindúes– confirma que no se trata de un fenómeno local. Ello sin mencionar las otras intolerancias (ideológicas, políticas, económicas, científicas, raciales, sexuales). A pesar de los aires que ocasionalmente nos damos, el siglo XX no desmerece en absoluto de las épocas anteriores de la humanidad: no solamente hemos perpetuado antiguas intolerancias, sino que además hemos inventado muchas nuevas. Tenemos hoy más que nunca necesidad de Voltaire; sería menester volver a escribir las *Cartas filosóficas*, o por lo menos intentar un *pastiche* respetuoso y actualizado.[4]

Comoquiera que ello sea, la paradoja que mencioné debe ser un punto de partida para cualquier reflexión sobre la tolerancia. Creemos ser tan tolerantes, y lo somos tan poco y en tan raras ocasiones. Cuando Voltaire escribía, la situación era distinta: había muchas personas intolerantes que estaban orgullosas de serlo; no, qué digo, muchas que no podían concebir que la tolerancia pudiese ser un valor apreciable. Esa es una de

[4] Se habla aquí de *pastiche* porque los festejos del tricentenario incluían un concurso dirigido a los estudiantes de la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM, en el cual la Embajada Francesa premiaría a la mejor imitación paródica que se hiciera de las *Cartas filosóficas* de Voltaire. A pesar (o quizá por culpa) del taller que sobre la técnica del *pastiche* y su aplicación al texto que aquí nos ocupa ofrecí la mañana siguiente del homenaje, creo recordar que no hubo concursantes.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

las razones por las que Voltaire tiene que ser tan prudente y a veces tan enojosamente elusivo: si nuestro autor detesta el cristianismo, ¿por qué no lo dice claramente? En nuestra época creemos todo eso ya superado: quien no es cristiano puede decirlo y nadie va a escandalizarse. De ahí que nos inclinemos muchas veces a pensar la intolerancia como contradictoria, mendaz o cobarde. ¡Cuán fácil es hacer ese reproche y cuán equivocado! Propongo a todos los presentes que tratemos de imaginarnos intolerantes.[5] Difícil ejercicio para quienes creen que no lo necesitan: no hay peor enfermo que el que no sabe o no acepta estar enfermo. Para poder imaginarnos intolerantes, necesitamos ante todo superar el prejuicio compartido de que estamos por encima de las creencias, costumbres y mojigaterías que Voltaire denuncia con tanto ardor y que nos parecen tan ridículas. Si lo logramos, no sólo entenderemos mejor la lucha singular de Voltaire, sino que además, con un poco de suerte, aprenderemos algo sobre nosotros mismos. Para colmo de bienes, si mi interpretación es correcta, con ello apreciaremos el carácter profundamente sistemático del pensamiento de un hombre de quien hoy sólo tendemos a admirar su deslumbrante talento para la burla, la ironía y el juego.

Mi tesis es que para ser intolerante –como eran intolerantes las personas contra las que escribía Voltaire y como quizá todavía lo somos– hay que poseer un conjunto de creencias relativas a los seres humanos, la mente, la razón, el conocimiento, la naturaleza y la historia que en teoría hemos superado en el siglo XX. Estas creencias hoy día supuestamente superadas tienen (y tuvieron en el siglo XVIII) consecuencias en todos los campos: el de la religión, la política, la economía, la filosofía, la ciencia y la literatura. Estas creencias hoy día supuestamente superadas eran compartidas por la mayoría de la gente en el siglo de las Luces, a pesar de que –y esto es lo importante– para comienzos del siglo XVIII existían ideas producidas por los mejores autores de la Edad Media tardía y del Renacimiento que habían comenzado a minar aquellas creencias una a una. No es Voltaire ciertamente

5 En aquel entonces no había arreciado tanto todavía la tendencia a la *political correctness* y a la *pensée unique*, o al menos no me había yo hecho consciente de estos fenómenos, por lo que a la distancia se antoja ingenuo proponer un ejercicio de imaginación como éste. Los objetos de la intolerancia cambian, pero no la humana proclividad a ella.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

quien produjo tales ideas: pero era un hombre extraordinariamente culto que se hizo cargo de su importancia, se dio el tiempo para estudiarlas, y tuvo (tal vez por vez primera) la visión global que era necesaria para apreciar que el viejo edificio había sido destruido y que era necesario difundir las nuevas ideas para evitar el sufrimiento que las antiguas creencias habían causado y seguían causando. Nadie antes que él había abarcado tantas cosas y visto con tanta perspicacia la situación espiritual de su época. El siglo de las Luces es un siglo en que se recogen los frutos del enorme esfuerzo intelectual de casi trescientos años, un siglo en que se establece el proyecto de la modernidad en que todavía vivimos. Las *Cartas filosóficas* son, a lo que se me alcanza, el primer levantamiento de actas de ese proyecto.

Pues bien: la primera impresión que tenemos al leer ese texto es que se habla de todo –de religión, de política, de economía, de ciencia, de filosofía, de literatura– y esa impresión es incómoda. ¿Cómo situar un texto que habla, desparpajadamente, de todo (*de omnibus rebus et quibusdam aliis*, como el propio autor diría burlonamente)? La solución fácil es decir que Voltaire era un hombre de letras, al fin superficial, que charla despreocupadamente de las cosas populares; su libro, no más que una *conversation salonnière*. Si lo que vengo diciendo es correcto, esta impresión está redondamente equivocada. Las *Cartas filosóficas* son más bien, un texto enciclopédico; y no pueden ser otra cosa si se trata de fijar lo que Habermas ha llamado el proyecto de la Ilustración.

Pero, ¿cómo encajan todos los diversos temas de que habla Voltaire? Arriesgo una hipótesis literaria. Suponiendo que haya la unidad que aquí propongo, era estilísticamente imposible que Voltaire lograra expresarla y al mismo tiempo mantener el género de las cartas. Las cartas como género deben manifestar una cierta coloquialidad, un cierto aire de transición despreocupada: la ficción –si fue ficción (y tal vez no lo fue; véase la nota 3)– es la de un francés (Voltaire) escribiéndole a otro francés (anónimo) sobre Inglaterra. El orden en que le va contando las cosas debe expresar lo aleatorio propio a este aire despreocupado: hacer una serie sistemática de cartas produciría un texto detestable –probablemente aburrido y seguramente didáctico. El instinto literario de Voltaire le hubiera impedido hacer algo así. El dilema entonces es expresar el *système des idées* subyacente a

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

las cartas, pero sin transgredir el género. Esta es justamente la función de las "Observaciones sobre Pascal", es decir de esa famosa carta 25ª. Bajo el pretexto de enviar a su corresponsal unas notas que pudieran interesarle relativas a las *Pensées* de 1670, va Voltaire a repasar las ideas religiosas, políticas, filosóficas y literarias que constituyen las *Cartas filosóficas*. Como muchos que escribieron *Anti-Maquiavelos* (incluido el rey Federico de Prusia) compone Voltaire una especie de *Anti-Pascal* que le sirve de paso para reivindicar a Montaigne, que podría argumentarse es en más de un sentido el santo patrón de las *Cartas filosóficas*. La carta 25ª, que sorprende por su desproporcionada longitud y por no tratar en absoluto de Inglaterra, sirve entonces justamente para mostrar la unidad temática de las Cartas.

Tomemos, para empezar, los pasajes epistemológicos de la carta 25ª. El pensamiento de Pascal numerado XLI parte de tres proposiciones:

- la fe que tiene la gente en medicinas falsas sólo es posible porque hay medicinas verdaderas;
- nadie podría dar crédito a la pretensión de haber encontrado un antídoto contra la mortalidad; y
- las creencias (p.ej. astrológicas) sobre los efectos de la luna sólo son posibles porque hay efectos verdaderos.

Argumenta Pascal sobre esa base que la fe en milagros falsos prueba que los hay verdaderos. No sé cuál haya sido la experiencia de ustedes al leer los *Pensamientos* de Pascal, pero la mía siempre ha sido una gran desazón: algo así como estar en absoluto desacuerdo con sus argumentaciones, pero no encontrar una manera totalmente satisfactoria de responder a ellas. No en balde dice Voltaire que si antes de morir Pascal hubiese tenido tiempo de terminar la redacción de su libro sobre la base de esos fragmentos póstumos, entonces "habría escrito un libro lleno de sofismas elocuentes y falsedades admirablemente deducidas". El pasaje XLI, que acabo de mencionar y resumir, es un buen ejemplo. Y, como ocurre tan frecuentemente con Pascal, la respuesta de Voltaire no es totalmente satisfactoria.[6] Los ejemplos que

6 Cita de Pascal: "XLI. Lorsque j'ai considéré d'où vient qu'on ajoute tant de foi à tant d'imposteurs qui disent qu'ils ont des remèdes, jusqu'à mettre souvent sa vie entre leurs mains, il m'a

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

da de las creencias en hombres-lobo o brujos no parecen tocar la aparente profundidad del razonamiento pascaliano (una profundidad en mi opinión falaz, insisto para que no haya dudas). Pero dejando de lado los ejemplos indignados de Voltaire, atengámonos al principio general con que inicia su réplica: dice Voltaire –nótese la ironía– que "el género humano no necesita de la verdad para caer en la falsedad". Esto significa antes que nada que el origen de las creencias humanas es tan diverso que suponer uno solo y siempre el mismo (la verdad, aunque ocasionalmente tergiversada) sería absurdo. Esto está conectado con la visión altamente naturalista, materialista y empirista que Voltaire comparte, por ejemplo, con Locke. Por decirlo en su estilo burlesco: muchas ideas las tenemos porque comimos demasiado y nos duele el estómago. Ahora bien: la otra cara de esta moneda es que no hay algo así como la Verdad, preexistente a nosotros y que podamos alcanzar. Este es uno de los grandes motivos de la Ilustración, tanto escocesa e inglesa como francesa y alemana.

Para ilustrar esto, veamos otro pensamiento de Pascal, el numerado LVI. En este pasaje, Pascal dice que estando los seres humanos compuestos

---

paru que la véritable cause est qu'il y a de vrais remèdes; car il ne serait pas possible qu'il y en eût tant de faux, et qu'on y donnât tant de créance, s'il n'y en avait de véritables. Si jamais il n'y en avait eu, et que tous les maux eussent été incurables, il est impossible que les hommes se fussent imaginés qu'ils en pourraient donner, et encore plus, que tant d'autres eussent donné créance à ceux qui se fussent vantés d'en avoir. De même que si un homme se vantait d'empêcher de mourir, personne ne le croirait, parce qu'il n'y a aucun exemple de cela. Mais, comme il y a eu quantité de remèdes qui se sont trouvés véritables par la connaissance même des plus grands hommes, la créance des hommes s'est pliée par là, parce que la chose ne pouvant être niée en général (puisqu'il y a des effets particuliers qui sont véritables), le peuple, qui ne peut pas discerner lesquels d'entre ces effets particuliers sont les véritables, les croit tous. De même, ce qui fait qu'on croit tant de faux effets de la lune, c'est qu'il y en a de vrais, comme le flux de la mer.

Ainsi, il me paraît aussi évidemment qu'il n'y a tant de faux miracles, de fausses révélations, de sortilèges, que parce qu'il y en a de vrais."

Comentario de Voltaire: "XLI. Il me semble que la nature humaine n'a pas besoin du vrai pour tomber dans le faux. On a imputé mille fausses influences à la lune avant qu'on imaginât le moindre rapport véritable avec le flux de la mer. Le premier homme qui a été malade a cru sans peine le premier charlatan. Personne n'a vu de loups-garous ni de sorciers, et beaucoup y ont cru. Personne n'a vu de transmutation de métaux, et plusieurs ont été ruinés par la créance de la pierre philosophale. Les Romains, les Grecs, tous les païens ne croyaient-ils donc aux faux miracles dont ils étaient inondés que parce qu'ils en avaient vu de véritables?"

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de cuerpo y espíritu, el atribuir a los cuerpos lo que pertenece al espíritu y viceversa ha conducido a confusiones filosóficas. Esta doctrina del cuerpo y el alma (de la que tarde o temprano, según Voltaire, se deriva la formación de castas sacerdotales opresoras) es uno de los blancos favoritos de nuestro autor. En su réplica a Pascal, dice Voltaire que no conocemos en realidad ni el espíritu ni el cuerpo, ya que del primero "no tenemos idea alguna" y del segundo sólo tenemos "ideas muy imperfectas".[7] Siendo así las cosas, no podemos saber los límites de cada concepción. Aunque Voltaire no completa el razonamiento, está claro que para él las confusiones filosóficas vienen de creer (equivocadamente) que tenemos ideas claras sobre el alma y el cuerpo y construir edificios doctrinales sobre tales ideas. Pero aparte de eso, notemos la frase "no conocemos ni el espíritu ni el cuerpo". El concepto de conocimiento es aquí el conocimiento absoluto que suponen los curas y los metafísicos. Este pretendido conocimiento absoluto es una de las bases de la intolerancia; y junto con ella su correlato metafísico, la Verdad con mayúsculas. Frente a ella, postula Voltaire –resumiendo lo que he llamado el esfuerzo intelectual de trescientos años, comenzando a lo menos con Duns Escoto y Guillermo de Ockham y concluyendo recientemente con Newton y Locke– que no existe sino la verdad con minúscula: una verdad frágil, hipotética, temporal, débil, aleatoria, cambiante, conjetural y sumamente imperfecta. De ese carácter es el conocimiento del cuerpo.

Y Voltaire no está hablando de manera abstracta y genérica: se refiere concretamente tanto a tradiciones empíricas respetables, como el de la inserción o inoculación de la viruela, que es el tema de la carta 11ª, como a descubrimientos científicos que en su época eran recentísimos, como el de la circulación de la sangre, la existencia de "gusanillos" (hoy diríamos células) como constituyentes de nuestro cuerpo, o el de las contracciones y expansiones musculares que hacen posible el movimiento de los brazos y

---

7 Cita de Pascal: "LVI. C'est cette composition d'esprit et de corps qui a fait que presque tous les philosophes ont confondu les idées des choses, et attribué aux corps ce qui n'appartient qu'aux esprits, et aux esprits ce qui ne peut convenir qu'aux corps." Comentario de Voltaire: "LVI. Si nous savions ce que c'est qu'*esprit*, nous pourrions nous plaindre de ce que les philosophes lui ont attribué ce qui ne lui appartient pas ; mais nous ne connaissons ni l'esprit ni le corps ; nous n'avons aucune idée de l'un, et nous n'avons que des idées très imparfaites de l'autre. Donc nous ne pouvons savoir quelles sont leurs limites."

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

piernas. Estos descubrimientos son mencionados en las *Cartas filosóficas*, incluso varias veces. El conocimiento del cuerpo de los contemporáneos de Voltaire era imperfecto, sin duda más que el nuestro; y a pesar de los grandes avances que las ciencias naturales y la medicina han hecho desde entonces, este carácter imperfecto y perfectible del conocimiento del cuerpo sigue siendo un principio fundamental. El hecho es que el intolerante no lo acepta; el intolerante cree conocer el cuerpo e incluso el alma, de la cual dice Voltaire no sabemos absolutamente nada. Su postura es diametralmente opuesta a la de Pascal. Sin embargo, no nos gloriemos de ser mejores que Pascal, ya que todavía en nuestra época hay obscurantismo en este terreno.

Para ilustrar esto mejor, volvamos a la carta sobre Locke (la 13ª), en la que Voltaire se declara "tan estúpido" como Locke por no saber (como presumiblemente Pascal) gran cosa del alma, excepto acaso que no es *res cogitans* ni haber gozado de los conocimientos antes de nacer postulados por Descartes.[8] Pero lo que más me importa es la conclusión de Locke que Voltaire aplaude: "tal vez no seremos jamás capaces de saber si un ser puramente material piensa o no" (*nous ne serons peut-être jamais capables de connaître si un être purement matériel pense ou non*). Esta confesión no es obviamente una declaración de falsa modestia; más bien es una expresión de la confianza en el método naturalista. Si persistimos, probablemente lleguemos a saber (con saber imperfecto, claro está, porque no hay otro) cómo la materia puede pensar. En nuestra propia época, gracias a los increíbles avances de las neurociencias, la psicología cognitiva, la lingüística teórica, la computación y la contribución ocasional de algún filósofo (véase en este libro capítulo XIII, nota 2), nos hemos acercado mucho a ese saber que Locke y Voltaire sólo podían soñar. Pero aún ahora hay muchos filósofos y algunos científicos, por no hablar de legos intole-

8 "Pour moi, je me vante de l'honneur d'être en ce point aussi stupide que Locke. Personne ne me fera jamais croire que je pense toujours ; et je ne me sens pas plus disposé que lui à imaginer que, quelques semaines après ma conception, j'étais une fort savante âme, sachant alors mille choses que j'ai oubliées en naissant, et ayant fort inutilement possédé dans l'utérus des connaissances qui m'ont échappé dès que j'ai pu en avoir besoin, et que je n'ai jamais bien pu rapprendre depuis."

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

rantes, que creen saber de la mente algo más, y con mayor perfección, de lo que sabemos, muy imperfectamente, acerca del cuerpo. Hay también otros filósofos que son más escépticos sobre si algunas vez sabremos; pero se trata de un escepticismo, en mi opinión, arrogante y obscurantista, no del escepticismo moderado y a final de cuentas optimista de los mejores Ilustrados, y ciertamente de Voltaire.

Esta condición finita y aleatoria del conocimiento humano es enfatizada por Voltaire aún de otra manera, a saber cuando en la carta 12ª, sobre Bacon, comenta que "las invenciones más sorprendentes y útiles no son aquellas que hacen el mayor honor al espíritu humano". Aquí suena una nota que se repite a lo largo de las *Cartas*, el de la prioridad del saber práctico sobre el teórico.[9] Una y otra vez, en efecto, arremete nuestro autor contra la mera contemplación e insiste en la importancia primordial de la acción, y tal vez en ningún otro lugar con mayor enjundia y claridad que en sus comentarios a la serie de pasajes numerados del XXII al XXVII de la carta 25ª. En estos pasajes Pascal se obstina en recomendar el reposo y la contemplación de sí mismo, y Voltaire se dedica a ridiculizar la visión del ser humano que subyace a esa recomendación. No me puedo detener en todos los estupendos recursos estilísticos que utiliza Voltaire, pero está claro que los pensamientos de Pascal le parecen excesos de una razón desbocada en pos de ideales absolutos inalcanzables y quiméricos (para beneficio del lector curioso he puesto los pasajes de marras junto con los comentarios de Voltaire en el apéndice a este capítulo).

Lo que podríamos llamar así el naturalismo de Voltaire tiene, por supuesto, consecuencias éticas. Así en el pasaje XXXV de Pascal se habla de que la verdadera felicidad, gran tema de la Ilustración, tiene que venir del interior de nosotros mismos; lo que viene de fuera es sólo *diversión* (donde diversión es desviación y distracción en los términos cristianos extremos de Pascal). A ello contrapone Voltaire la idea general de que la felicidad es placer, y el placer siempre viene de fuera, lo cual conecta con una teoría general de las ideas y sensaciones que viene directamente del

9 Se trata de un gran tema, no solamente de Voltaire, sino de la modernidad toda, como he expuesto en otro lugar (Leal 1993ᵇ) y que retomo en el capítulo siguiente (VII) de este libro.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

empirismo.[10] Aunque haya parentesco aparente con el epicurismo antiguo, está claro que aquella doctrina compartía con el estoicismo la misma fijación en la vida contemplativa que el naturalismo ilustrado hace definitivamente a un lado. El pasaje XXXVIII de Pascal utiliza estos supuestos intelectualistas para hacernos creer que los poderosos sufren tanto como los oprimidos; e incluso que estos sufrirían menos por estar menos arriba en "la rueda" de la vida, a lo que Voltaire con gran realismo, y una alusión a las entonces nacientes estadísticas de los suicidios, replica que el dolor de los débiles es mayor, puesto que tienen menores recursos, por lo que la comparación de la rueda es a la vez ingeniosa y falsa (términos que en Voltaire son con frecuencia sinónimos).[11]

Este naturalismo se puede observar hasta en los detalles. Al criticar Voltaire el falso saber del alma y insistir en el creciente conocimiento del cuerpo, hace que el cuerpo y en general la corporeidad ocupe un lugar completamente diferente. Frente al discurso etéreo de los teólogos, construye Voltaire constantemente un discurso que con Erich Auerbach (1946) podríamos llamar *kreatürlich*, un discurso en que una y otra vez se insiste en los cuerpos: Newton descubre el principio de atracción paseándose por su jardín y observando caer las frutas del árbol; los astrónomos no se acuestan por esperar el cometa predicho por Bernoulli; los cuáqueros no se quitan el sombrero ni hacen reverencias; etcétera, etcétera.[12] No me

10 Cita de Pascal: "XXXV. Ce n'est pas être heureux que de pouvoir être réjoui par le divertissement; car il vient d'ailleurs et de dehors; et ainsi il est dépendant, et par conséquent sujet à être troublé par mille accidents qui font les afflictions inévitables." Comentario de Voltaire: "XXXV. Celui-là est actuellement heureux qui a du plaisir, et ce plaisir ne peut venir que de dehors. Nous ne pouvons avoir de sensations ni d'idées que par les objets extérieurs, comme nous ne pouvons nourrir notre corps qu'en y faisant entrer des substances étrangères qui se changent en la nôtre."

11 Cita de Pascal: "XXXVIII. Les grands et les petits ont mêmes accidents, mêmes fâcheries et mêmes passions. Mais les uns sont au haut de la roue, et les autres près du centre, et ainsi moins agités par les mêmes mouvements". Comentario de Voltaire: "XXXVIII. Il est faux que les petits soient moins agités que les grands; au contraire, leurs désespoirs sont plus vifs parce qu'ils ont moins de ressources. De cent personnes qui se tuent à Londres, il y en a quatre-vingt-dix-neuf du bas peuple, et à peine une d'une condition relevée. La comparaison de la roue est ingénieuse et fausse."

12 Carta 15ª: "[Newton] s'étant retiré en 1666 à la campagne, près de Cambridge, un jour qu'il se promenait dans son jardin et qu'il voyait des fruits tomber d'un arbre, il se laissa aller à une

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

detengo en los numerosos lugares en que Voltaire hace bromas sexuales que no sólo hacen reír, sino que colocan la presencia humana en lo que de otra manera sería una discusión académica tan etérea como podría serlo una teológica.[13]

Pero hay otro aspecto de esta insistencia de Voltaire en la corporeidad que tiene, me parece, un mayor alcance. La corporeidad se manifiesta, en efecto, en el interés profundo que tiene Voltaire por las cosas económicas: desde su interés general por el comercio y su admiración de Inglaterra por sus logros en este terreno, hasta el énfasis sobre los intereses, más o menos mezquinos, de clérigos, reyes, filósofos, científicos y literatos por el dinero

méditation profonde sur cette pesanteur dont tous les philosophes ont cherché si longtemps la cause en vain, et dans laquelle le vulgaire ne soupçonne pas de mystère." *Ibid.:* "Le célèbre-mathématicien Jacques Bernoulli conclut par son système que cette fameuse comète de 1680 reparaîtrait le 17 mai 1719. Aucun astronome de l'Europe ne se coucha cette nuit du 17 mai, mais la fameuse comète ne parut point." Carta 1ª: "[Le quaker] était vêtu, comme tous ceux de sa religion, d'un habit sans plis dans les côtés et sans boutons sur les poches ni sur les manches, et portait un grand chapeau à bords rabattus, comme nos ecclésiastiques; il me reçut avec son chapeau sur la tête, et s'avança vers moi sans faire la moindre inclination de corps; mais il y avait plus de politesse dans l'air ouvert et humain de son visage qu'il n'y en a dans l'usage de tirer une jambe derrière l'autre et de porter à la main ce qui est fait pour couvrir la tête."

13 Carta 3ª: "Cromwell ne voulait pas d'une secte où l'on ne se battait point, de même que Sixte-Quint augurait mal d'une secte, *dove non si chiavava.*" Carta 6ª: "Ces Messieurs, qui ont aussi quelques églises en Angleterre, ont mis les airs graves et sévères à la mode en ce pays. C'est à eux qu'on doit la sanctification du dimanche dans les trois royaumes; il est défendu ce jour-là de travailler et de se divertir, ce qui est le double de la sévérité des églises catholiques; point d'opéra, point de comédies, point de concerts à Londres le dimanche; les cartes même y sont si expressément défendues qu'il n'y a que les personnes de qualité et ce qu'on appelle les honnêtes gens qui ce jour-là. Le reste de la nation va au sermon, au cabaret et chez les filles de joie. (...) Au sortir de ces pacifiques et libres assemblées [la Bolsa de Londres], les uns vont à la synagogue, les autres vont boire; celui-ci va se faire baptiser dans une grande cuve au nom du Père par le Fils au Saint-Esprit; celui-là fait couper le prépuce de son fils et fait marmotter sur l'enfant des paroles hébraïques qu'il n'entend point; ces autres vont dans leur église attendre l'inspiration de Dieu, leur chapeau sur la tête, et tous sont contents." Carta 11ª: "Les Circassiens sont pauvres et leurs filles sont belles; aussi ce sont elles dont ils font le plus de trafic." Carta 14ª: "[Descartes] essaya quelque temps du métier de la guerre, et depuis étant devenu tout à fait philosophe, il ne crut pas indigne de lui de faire l'amour. Il eut de sa maîtresse une fille nommée Francine, qui mourut jeune et dont il regretta beaucoup la perte. Ainsi il éprouva tout ce qui appartient à l'humanité. (...) Une opposition singulière dans laquelle [Newton] se trouve avec Descartes, c'est que, dans le cours d'une si longue vie, il n'a eu ni passion ni faiblesse; il n'a jamais approché d'aucune femme: c'est ce qui m'a été confirmé par le médecin et le chirurgien entre les bras de qui il est mort."

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

y las rentas. Una y otra vez, cuando se habla de las cosas más elevadas, Voltaire no se olvida de retrotraernos al mundo real insistiendo en que hay dinero y hay intereses. Pero no habla de estas cosas reprobándolas, como lo haría un moralista cristiano, sino mostrando su importancia en las cosas humanas y el espíritu de aceptación ilustrada de ellas que debemos tener.

Esto último nos lleva directamente al interés que Voltaire tenía (junto con muchos otros Ilustrados) por la *historia*. Y aunque su concepción de ella habría de desarrollarse mucho más con el tiempo, tanto en los grandes ensayos históricos que produciría después sobre Luis XIV de Francia, Carlos XII de Suecia y Pedro el Grande de Rusia, como en la grandiosa concepción de una filosofía de la historia en su *Ensayo sobre las costumbres de las naciones*. Ésta, que es tal vez la idea más original de Voltaire como filósofo, se perfila ya en las *Cartas filosóficas*, y no sólo, por ejemplo, en las objeciones que hace a la historiografía baconiana, sino sobre todo en la manera como narra él mismo, mostrándonos una y otra vez cómo las cosas humanas no están preordenadas, sino que el caos y la casualidad intervienen a cada paso: la imperfección del conocimiento humano de que habla en sus observaciones epistemológicas obtienen aquí un correlato extraordinario en una concepción general de la historia humana.[14]

El orden de los temas en las *Cartas filosóficas* es significativo: primero la religión, luego la política, luego la filosofía y la ciencia, y finalmente la literatura. No hay que insistir mucho en el problema de la tolerancia religiosa, siendo ésta la primera de todas las tolerancias, ni es menester argumentar que tenía que ser la primera. Lo mismo vale para la segunda: la política es sin duda la segunda tolerancia, como estamos viviendo en estos momentos en México. Y dentro de ella, la economía y el comercio, sobre todo frente a una cultura que desprecia esos menesteres. Más interesante es la tolerancia científica y filosófica: es aquí donde puede verse que la intolerancia se disfraza de saber absoluto, y la nueva filosofía es tolerancia basada en la imperfecta racionalidad humana y la renuncia a ideales

14 Original son en Voltaire, o así parecen serlo, tanto la frase "filosofía de la historia" como su concepción altamente estocástica de la historia con la que se da contenido a esa frase. Compárense a ella las muy diferentes concepciones ilustradas de un Lord Kames, un Adam Ferguson, un Montesquieu o un Condorcet.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de conocimiento quiméricos e inalcanzables. Aquí importa hacer notar la gran importancia del saber práctico, detrás del cual se oculta un modo de discriminación diferente del comercial, pero que afecta las clases bajas. Pero sin duda lo más difícil de mostrar en mi argumento es la relación entre la tolerancia y las consideraciones sobre la literatura que hace Voltaire. Es más, alguno de los presentes estará pensando que quien sea un apóstol del buen gusto será intolerante en cuestiones literarias, y los conocedores saben que frente a las innovaciones dramáticas de Shakespeare nuestro autor ciertamente lo fue. Pero las cosas son más complicadas. De hecho, el ejemplo de Shakespeare es todo lo que necesito (y dadas las restricciones de tiempo, todo lo que puedo) mencionar aquí. Mi propuesta es que Shakespeare es a la literatura perfeccionada que defiende Voltaire lo que el saber artesanal a la ciencia newtoniana: hay una grandeza primitiva que produce grandes cosas que debemos admirar, aunque no imitar tontamente: así como Newton perfeccionó el saber vulgar de tantos y tantos artesanos, así el gusto más elaborado del siglo XVIII nos debe permitir perfeccionar los grandes logros de Shakespeare, como hemos visto que se han perfeccionado los textos, sin duda menos grandiosos, de Voltaire y Rabelais. El milagro inglés es tal vez haber producido de un golpe un genio del tamaño de Shakespeare. Así (creo) hay que entender los comentarios de Voltaire en la 18ª carta.

En este contexto hay que ver las críticas a los pasajes estéticos de Pascal. De hecho, el pasaje LV muestra una vez más la corporeidad de Voltaire. Pero de mayor importancia aún es el hecho más sutil que constituyen las críticas mismas al estilo de Pascal: podríamos decir que en la crítica de Voltaire a Pascal, el afán formal es constitutivo de la crítica de contenido, ese deseo voltairiano de claridad y precisión, ese odio al galimatías. Tal crítica se potencia en los pasajes finales de la 25ª carta, pero está antes en todo lo que la precede y que desde otro ángulo podría verse (equivocadamente) como puntillosidades mezquinas.

Vemos así como el círculo de las *Cartas filosóficas* se cierra: habiendo comenzado con una descripción de ciertas sectas, imbuyéndonos del espíritu de tolerancia religiosa, viene a terminar con la crítica puntual de ese misántropo sublime que fue Pascal, y las consecuencias de su misantropía sobre las concepciones pascalianas de la religión, la ciencia, la filosofía, la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ciencia, el conocimiento, la vida humana, la moral y aún la literatura. De esta manera creo que podemos ver cómo las *Cartas* expresan el verdadero sentido de la tolerancia y el verdadero trasfondo de la intolerancia (nos enseñan cómo superarlas en todos los campos haciendo un extraordinario resumen-fresco del conocimiento humano reciente) y nos explican por qué las observaciones sobre Pascal tenían que venir al final de las *Cartas* para coronarlas y explicarlas. Es como si Voltaire hubiera dicho: los franceses son todavía demasiado pascalianos (y cartesianos); como si urgiera a sus compatriotas aprender de los ingleses y desembarazarse de ciertos fardos de su por lo demás gloriosa tradición cultural.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Apéndice
Las observaciones XXII-XXVII en la 25ª Carta Filosófica de Voltaire
(el texto de Pascal en letras cursivas, el de Voltaire en letras regulares)

XXII. *Que chacun examine sa pensée; il la trouvera toujours occupée au passé et à l'avenir. Nous ne pensons presque point au présent; et si nous y pensons, ce n'est que pour en prendre la lumière pour disposer l'avenir. Le présent n'est jamais notre but; le passé et le présent sont nos moyens; le seul avenir est notre objet.*

Il faut, bien loin de se plaindre, remercier l'auteur de la nature de ce qu'il nous donne cet instinct qui nous emporte sans cesse vers l'avenir. Le trésor le plus précieux de l'homme est cette *espérance* qui nous adoucit nos chagrins, et qui nous peint des plaisirs futurs dans la possession des plaisirs présents. Si les hommes étaient assez malheureux pour ne s'occuper que du présent, on ne sèmerait point, on ne bâtirait point, on ne planterait point, on ne pourvoirait à rien: on manquerait de tout au milieu de cette fausse jouissance. Un esprit comme M. Pascal pouvait-il donner dans un lieu commun aussi faux que celui-là? La nature a établi que chaque homme jouirait du présent en se nourrissant, en faisant des enfants, en écoutant des sons agréables, en occupant sa faculté de penser et de sentir, et qu'en sortant de ces états, souvent au milieu de ces états même, il penserait au lendemain, sans quoi il périrait de misère aujourd'hui.

XXIII. *Mais quand j'y ai regardé de plus près, j'ai trouvé que cet éloignement que les hommes ont du repos, et de demeurer avec eux-mêmes, vient d'une cause bien effective, c'est-à-dire du malheur naturel de notre condition faible et mortelle, et si misérable que rien ne nous peut consoler, lorsque rien ne nous empêche d'y penser, et que nous ne voyons que nous.*

Ce mot, *ne voir que nous*, ne forme aucun sens.

Qu'est-ce qu'un homme qui n'agirait point, et qui est supposé se contempler? Non seulement je dis que cet homme serait un imbécile, inutile à la société, mais je dis que cet homme ne peut exister: car que cet homme

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

contemplerait-il? son corps, ses pieds, ses mains, ses cinq sens? Ou il serait un idiot, ou bien il ferait usage de tout cela. Resterait-il à contempler sa faculté de penser? Mais il ne peut contempler cette faculté qu'en l'exerçant. Ou il ne pensera à rien, ou bien il pensera aux idées qui lui sont déjà venues, ou il en composera de nouvelles: or il ne peut avoir d'idées que du dehors. Le voilà donc occupé ou de ses sens ou de ses idées; le voilà donc hors de soi, ou imbécile.

Encore une fois, il est impossible à la nature humaine de rester dans cet engourdissement imaginaire; il est absurde de le penser; il est insensé d'y prétendre. L'homme est né pour l'action, comme le feu tend en haut et la pierre en bas. N'être point occupé et n'exister pas est la même chose pour l'homme. Toute la différence consiste dans les occupations douces ou tumultueuses, dangereuses ou utiles.

XXIV. *Les hommes ont un instinct secret qui les porte à chercher le divertissement et l'occupation au dehors, qui vient du ressentiment de leur misère continuelle; et ils ont un autre instinct secret qui reste de la grandeur de leur première nature, qui leur fait connaître que le bonheur n'est en effet que dans le repos.*

Cet instinct secret étant le premier principe et le fondement nécessaire de la société, il vient plutôt de la bonté de Dieu, et il est plutôt l'instrument de notre bonheur qu'il n'est l'instrument de notre misère. Je ne sais pas ce que nos premiers pères faisaient dans le paradis terrestre; mais, si chacun d'eux n'avait pensé qu'à soi, l'existence du genre humain était bien hasardée. N'est-il pas absurde de penser qu'ils avaient des sens parfaits, c'est-à-dire des instruments d'action parfaits, uniquement pour la contemplation? Et n'est-il pas plaisant que des têtes pensantes puissent imaginer que la paresse est un titre de grandeur, et l'action, un rabaissement de notre nature?

XXV. *C'est pourquoi, lorsque Cinéas disait à Pyrrhus, qui se proposait de jouir du repos avec ses amis après avoir conquis une grande partie du monde, qu'il ferait mieux d'avancer lui-même son bonheur en jouissant dès lors de ce repos, sans l'aller chercher par tant de fatigues, il lui donnait un conseil qui recevait de grandes difficultés, et qui n'était guère plus raisonnable que le dessein de ce jeune ambitieux. L'un et l'autre supposait*

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

que l'homme se pût contenter de soi-même et de ses biens présents, sans remplir le vide de son coeur d'espérances imaginaires, ce qui est faux. Pyrrhus ne pouvait être ni devant ni après avoir conquis le monde.

L'exemple de Cinéas est bon dans les satires de Despréaux, mais non dans un livre philosophique. Un roi sage peut être heureux chez lui; et de ce qu'on nous donne Pyrrhus pour un fou, cela ne conclut rien pour le reste des hommes.

XXVI. *On doit reconnaître que l'homme est si malheureux qu'il s'ennuierait même sans aucune cause étrangère d'ennui, par le propre état de sa condition.*

Au contraire l'homme est si heureux en ce point, et nous avons tant d'obligation à l'auteur de la nature qu'il a attaché l'ennui à l'inaction, afin de nous forcer par là à être utiles au prochain et à nous-même.

XXVII. *D'où vient que cet homme qui a perdu depuis peu son fils unique et qui, accablé de procès et de querelles, était ce matin si troublé, n'y pense plus maintenant? Ne vous en étonnez pas, il est tout occupé à voir par où passera un cerf que ses chiens poursuivent avec ardeur depuis six heures. Il n'en faut pas davantage pour l'homme, quelque plein de tristesse qu'il soit. Si l'on peut gagner sur lui de refaire entrer en quelque divertissement, le voilà heureux pendant ce temps-là.*

Cet homme fait à merveille: la dissipation est un remède plus sûr contre la douleur que le quinquina contre la fièvre; ne blâmons point en cela la nature, qui est toujours prête à nous secourir.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

VII. Sobre la relación especial entre filosofía crítica y conocimiento científico*

En otro trabajo afirmaba yo que la filosofía crítica estaba atada a la ciencia con un compromiso al que no podía faltar (Leal 1998[a]: 29). Tamaña afirmación implica que habría una relación especial entre la filosofía crítica y el conocimiento científico. En esta ocasión trataré de elucidar más por lo menudo en qué consiste esta relación especial y cuáles son las consecuencias si tomamos en serio la idea de que la filosofía crítica no es una pieza más del museo de la historia de la filosofía, sino una manera de hacer filosofía susceptible de desarrollos ulteriores.

Mi empeño tiene tres partes. En la primera trataré de mostrar, con algunas referencias históricas, cómo fue que esta relación especial emergió en su origen y cómo se la definió. Esta primera parte se referirá ante todo a la obra de Immanuel Kant, si bien comentaré a veces la obra de algunos

---

* Este texto, en sus dos primeras partes, es traducción de uno que escribí y circulé entre los miembros y asesores de la Society for the Furtherance of the Critical Philosophy de Londres, y sobre cuya base sostuve presentaciones orales y discusiones varias entre 1995 y 1998. Agradezco a Rene Saran, Patricia Shipley, Barbara Goodwin y Michael Chase sus oportunos comentarios, y naturalmente los eximo de mis errores y omisiones. La expresión "relación especial" no consigue traducir la alusión paródica que la frase original (*special relationship*) tenía en un país y un momento en que permanecía viva la memoria de la amistad entre Margaret Thatcher y Ronald Reagan. El propósito de las presentaciones orales a las que subyace este texto era la pregunta de si era posible continuar el proyecto crítico iniciado por Kant y continuado por Fries, Apelt y Nelson, y en caso afirmativo, qué contendría dicha continuación y a qué problemas se enfrentaría. La tercera parte del documento original era ya entonces la menos satisfactoria, y ha sufrido muchos cambios desde 1998, por lo que el texto que se presenta aquí corresponde más a mi actual posición que a la que tuve, o fui capaz de expresar, hace diez años.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de sus sucesores.[1] Sin embargo, han ocurrido cambios gigantescos tanto en el desarrollo del conocimiento científico como en nuestra percepción y apreciación del mismo. Por tanto, en una segunda parte, haré una rápida revisión de tales cambios y plantearé algunas preguntas urgentes que me parecen desprenderse más o menos directamente de ellos. Finalmente, en la tercera y última parte presentaré una propuesta de trabajo en la que estoy inmerso y en cuyo centro está la relación especial que guarda el conocimiento científico actual con el desarrollo futuro de la filosofía crítica.

Primera parte
Fragmentos de la historia de la relación entre ciencia y filosofía crítica

> It is our experience that the collection of practices that we include within 'science' does a much better job of enabling us to manipulate the material world than thinking beautiful thoughts or prayer... But much of what we would like to know cannot be known, and much of what we would like to do cannot be done, even by the best methods available. Science is a social activity carried out by organisms which have already gone through a considerable period of individual socialization and psychic maturation before they became

1 Referencias a un importante antecesor de Kant se encuentran en un texto que fue, como los demás de este libro, el fruto de conferencias dictadas en el marco de dos coloquios que tuvieron lugar en 1996, una en Guadalajara y otra en Querétaro, para celebrar el cuarto centenario del nacimiento de Descartes. La versión escrita iba a ser publicada en las actas del coloquio de Querétaro, pero los años pasaron sin que tales actas se publicaran y habia ya tomado yo la decisión de añadirla a esta colección (a pesar de ser un texto bastante más largo que los demás contenidos en ella) cuando he aqui que la inesperada intervención del Dr. Pablo Quintanilla de la Pontificia Universidad Católica del Perú la rescató del olvido (véase dicha versión escrita en Leal 2006ª). Una lectura atenta del capítulo VI de este libro mostrará al lector que Voltaire también, en su muy personal manera, pertenece a la misma serie de pensadores que precedieron a Kant.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> employed as scientists, in a social setting that has a history that constrains thought and action.
>
> – RICHARD LEWONTIN (1998[a]).

La filosofía europea de la modernidad temprana está indisolublemente unida al *escepticismo* –la idea de que los seres humanos no poseen ningún conocimiento real– y a su antídoto preferencial, a saber el "análisis de las capacidades y límites de la mente humana".[2] Muy extendida estaba enton-

[2] Puede verse fácilmente la obsesión con semejante análisis en todos los filósofos europeos de la modernidad temprana, de Bacon a Kant, incluso a veces en los títulos mismos de sus obras. Es interesante observar que la obsesión se presenta incluso entre los historiadores de la filosofía, como muestra este pasaje tomado del compendio que William Enfield hizo de la célebre *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker: "To infer from the diversity of opinions on metaphysical subjects, which, after ages of disputation, has subsisted, and still continues among philosophers, that the whole field of metaphysics ought to be abandoned as barren ground [nótense las resonancias kantianas], would be a rash and precipitate conclusion. But the dialectical combatants of the Grecian, Alexandrian, Arabian, and Christian schools, have lived to little purpose, if they have convinced the world, that by far the greater part of their ingenuity and industry was employed, either upon *mere words*, or upon *nugae difficiles* [digamos, trivialidades complicadas], which have never yielded, and are never likely to yield, any substantial benefit to mankind.

"With respect to those more important inquiries, which have been always interwoven with scholastic logomachies, such as concern, for example, the origin of things, the nature of the Supreme Being, the distinct existence and duration of the human soul, the foundations of morals, and other similar subjects [pueden reconocerse aquí "las cosas más importantes" de que hablaba Sócrates y hablaremos un poco más adelante], although the different systems, which are embraced with equal confidence by dogmatists of every sect, ought not to be pleaded as an argument for abandoning the search after truth, as altogether a hopeless pursuit, they ought, unquestionably, to teach every inquirer caution and diffidence, and every disputant candour and moderation. Perhaps, too, men's researches into these subjects, have now been carried to such an extent, and every argument upon them has been so thoroughly discussed, that it may be possible to determine, with sufficient precision, *how far* it is possible for the human faculties to proceed in the investigation of truth, and *why* it can proceed no further. Possibly the time may not be far distant, when an end will be put to fruitless controversy, by distinctly ascertaining the limits of the human understanding. If this desirable point be ever attained, it is obvious that one of the means of accomplishing it must be an accurate attention to the manner in which different sects in philosophy and religion have, from time to time, arisen, and to the various causes of diversity of opinion." (*The history of philosophy from the earliest times to the beginning of the present century*, Londres, Baynes, 1819, pp. vi-vii). Aunque es imposible expresar más claramente el *Leitmotiv* de la filosofía europea moderna, Kant no habría estado de acuerdo con el método (véase el pasaje citado en las pp. 33-34 de este libro).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ces la creencia de que tal análisis podría mostrarnos los límites de lo que podemos conocer de manera tal que pudiésemos discernir el conocimiento real del ficticio. Con tal discernimiento los filósofos pensaban que podían probar para satisfacción del escéptico que la humanidad es capaz de *algún* conocimiento digno de ese nombre.[3] Tal vez la *cantidad* de conocimiento no sería tan grande como los filósofos anteriores a la modernidad habían llegado a creer, pero sería al menos conocimiento real. Y aún una cantidad modesta de conocimiento real era mejor que la total carencia de él que sospechaban y argüían los seguidores de la escuela escéptica.

Ahora bien: al mismo tiempo que se planteaban estas preguntas y se perseguía su respuesta, el estudio de la naturaleza se tornaba más matemático y con ello sufría algunos cambios muy radicales. Hacia finales del siglo XVIII esos cambios se veían coronados con un éxito tan enorme y habían alcanzado tanto consenso que un filósofo alemán, Immanuel Kant, dio en pensar que el problema del escepticismo se resolvería creando un vínculo robusto entre la herramienta favorita de la filosofía europea moderna –el análisis de las capacidades de la mente humana– y la nueva física matemática de Galileo, Kepler y sobre todo Newton. La idea era simple y brillante: en lugar de preguntar a la manera escéptica *si* el conocimiento es (en absoluto) posible, debíamos comenzar por aceptar que la física matemática demostraba la posibilidad del conocimiento mediante el hecho bruto de su existencia.[4] De esa manera, la pregunta filosófica se volvió otra: no, pues, *si* es posible el conocimiento en absoluto, en abstracto y en general, sino *cómo* es posible ese conocimiento particularísimo que constituye el cuerpo de la nueva ciencia.

Responder al escéptico mediante la confrontación con el *hecho* de la física de Newton significa mandarlo a hacer su tarea, enviarlo a casa a que estudie esta nueva ciencia. Por primera vez en la historia del pensamiento

---

3 Al discernimiento lo llamaban los antiguos griegos κρίσις, y a la disciplina encargada de cultivarlo y ejercerlo κριτική, que es la razón por la cual Kant bautizó a su filosofía como *crítica* (véase Leal 2003ª).

4 Una exposición magistral de esta interpretación de Kant y una defensa exhaustiva frente a todos aquellos que, en la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del XX, creían que Kant seguía planteando la vieja pregunta escéptica puede consultarse en Nelson (1908).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

europeo moderno se asigna a la filosofía una tarea nueva y sumamente importante, a saber estudiar la ciencia, estudiar lo que la ciencia es y cómo es que logra lo que logra. Este giro kantiano fue de tal influencia que una tentación perenne de la filosofía moderna ha sido desde entonces reducir toda la filosofía a esa pregunta particular, con otras palabras afirmar que la filosofía no es ni puede ser otra cosa que filosofía de la ciencia.[5] Kant ciertamente nunca sucumbió a dicha tentación, ya que estuvo siempre interesado por lo que él mismo llamó las preguntas más amplias que no dejan de ocupar a la razón humana: ¿Para qué estamos aquí?, ¿Cuál es el sentido o fin del universo?, ¿Cómo deberíamos vivir? Estas preguntas, a las que colectivamente llamó Sócrates "las más importantes de todas",[6] eran para Kant el objeto propio de la filosofía; y el estudio de la ciencia sólo un instrumento para hacerse cargo de ellas. De hecho, el proyecto de Kant era mostrar que una parte substancial de esas preguntas no puede responderse en razón de las limitaciones inherentes de la mente humana: se trata de cuestiones que la mente humana, siendo la que es, no podía dejar de plantear sin ser capaz de responder a ellas. Comprender por qué son las cosas así –por qué tenemos el impulso natural de plantear preguntas que no podemos responder– es una consecuencia del estudio de la ciencia que debe preceder al proyecto completo. La filosofía de la ciencia es, por decirlo así, un curso propedéutico general requerido a fin de lograr darnos cuentas de que ciertas preguntas, si bien planteadas reiterada e inevitablemente,

---

5 Fue Auguste Comte quien primero sucumbió a esta tentación fundando así el *positivismo*. Esta tan importante escuela de pensamiento, cuando se combina con la nueva ciencia social de la economía política y con una cierta forma de psicología, es corresponsable del surgimiento del *utilitarismo* en ética. Posteriormente, bajo la influencia de la lógica matemática y de una forma un tanto diferente de psicología, el positivismo produjo el *empirismo lógico* (también llamado justamente *positivismo lógico*) y, hablando en términos aún más generales, la *filosofía analítica*. Esta larguísima progenie ha sido entonces en gran medida opuesta a la filosofía crítica de Kant, si bien no ha dejado de haber intentos, en gran medida frustráneos, por lograr un acercamiento (Friedman 1992).

6 Véase Platón, *Apología* 22ᴅ (τὰ μέγιστα), 29ᴇ (τὰ πλείστου ἄξια). Compárese la sentencia de Heráclito: μὴ εἰκῇ περὶ τῶν μεγίστων συμβαλλώμεθα, lo que en clave newtoniana sería algo así como "no finjamos hipótesis sobre las cosas más importantes" (citado por Diógenes Laercio, *Vidas, dogmas y apotegmas de los filósofos*, libro IX, en el apartado sobre Pirrón).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

sencillamente no tienen respuesta.[7] Por otra parte, hay un subconjunto, más pequeño pero importante, de preguntas de "las más importantes" que *pueden* de hecho responderse, aunque a través de rodeos más o menos grandes, a saber advirtiendo su verdadero carácter, que no es teórico, sino práctico.[8] Este "giro práctico"es el núcleo duro de la filosofía de Kant. La filosofía crítica, en cualquier sentido fiel al original, es inseparable del giro práctico.[9]

Antes de seguir adelante, es importante notar que la particular especie de "filosofía de la ciencia" que Kant inventó era, como indiqué antes, en gran medida una aplicación de la mencionada herramienta favorita de la filosofía moderna, el análisis de las capacidades de la mente humana.

---

7 El proyecto general de discriminar entre las preguntas que se pueden y las que no se pueden responder se sigue persiguiendo vigorosamente por parte de científicos y filósofos en muchos y variados contextos. Por dar un ejemplo reciente se ha argüido que la mayoría de las preguntas más emocionantes de las ciencias sociales, cognitivas o de la vida nunca podrán responderse. Véase McGinn (1993), Rosenberg (1995), Lewontin (1998[b]) .

8 Las "preguntas más importantes" pueden ser más o menos perspicuamente divididas en seis clases: preguntas sobre Dios o lo divino ("teología"), preguntas sobre el universo como totalidad ("cosmología"), preguntas sobre el alma ("psicología"), preguntas sobre el bien o lo justo, conveniente o correcto ("ética"), preguntas sobre lo bello y lo sublime ("estética") y preguntas sobre las causas finales ("teleología"). La *Crítica de la razón pura* de Kant (1781) se enfrenta a las tres primeras clases y las declara imposibles de responder, si bien (nos dice) nunca dejaremos de obsesionarnos por ellas y con ellas. Estas preguntas sin respuesta están conectadas de maneras complejas con las preguntas éticas, tanto así que las últimas corren peligro de resultar tan imposibles de responder como las primeras. Kant redarguye en su *Crítica de la razón práctica* (1788) que no lo son, es decir que pueden efectivamente ser respondidas, pero sólo si se las ve como preguntas prácticas en lugar de teóricas. Finalmente, su *Crítica de la facultad de discernir* (1790) se enfrenta a las preguntas "estéticas" y "teleológicas", las cuales se conciben a veces como imbricadas con las éticas, y les aplica igualmente el "giro práctico". Puede verse por todo esto que las preguntas de la "ética"eran absolutamente centrales al pensamiento de Kant visto como totalidad o como sistema de ideas. Esto se ve reforzado por el hecho de que la mayoría del resto de sus obras –*Cimentación para la metafísica de las costumbres* (1785), *La religión dentro de los límites de la mera razón* (1792), *Principios metafísicos de la doctrina de las virtudes* (1796), *Principios metafísicos de la doctrina del derecho* (1797)– son detalladas elaboraciones y refinamientos de su tratamiento de las preguntas éticas.

9 Como opuesto a la filosofía crítica, el positivismo y sus herederos tienen a hacer a un lado *todas* las grandes preguntas como imposibles de responder. Tal vez el único obstáculo inamovible de esta empresa fue siempre la ética. Ni el positivismo original de Comte ni el utilitarismo anglosajón han sido capaces de enfrentar sus cuestiones de una manera totalmente consistente. El último intento, verdaderamente notable, de lograrlo es la teoría de la justicia de Ken Binmore, expuesta en detalle en Binmore (1994, 1998) y más tersamente en Binmore (2005).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Cuando escuchamos esta expresión, nos vemos tentados a pensar que la "filosofía de la ciencia" de Kant es por tanto una teoría "psicológica". Y en cierto sentido no erraríamos al pensar así; de hecho, algunos de los sucesores de Kant dieron el paso y la llamaron precisamente así. Sin embargo, no debemos olvidar que la *psicología* como disciplina no se había inventado todavía en la época de que hablamos; e incluso el nombre "psicología" no era común en tiempos de Kant. La palabra como tal existía, sin duda; había sido acuñado por Wolff, un filósofo alemán muy celebrado que vivió antes de Kant e influyó sobre él. Pero su significado no era particularmente claro ni estable en el siglo XVIII. Quedaría como tarea para el XIX el aclararlo y estabilizarlo, creando un nicho para una disciplina, primero académica y luego clínica, a la que el nombre comenzó a aplicarse de manera más o menos consistente. Por tanto, Kant fue y no fue psicólogo; y lo mismo puede decirse de todos los filósofos importantes de la temprana modernidad europea. Y así, la filosofía de la ciencia de Kant es y no es psicológica. Igualmente, la distinción que hizo Kant entre las grandes preguntas que no tenían respuesta y las que tenían una respuesta, aunque no teórica sino práctica, está indisolublemente unida a las ambigüedades propias del "análisis de las capacidades de la mente humana" en tanto híbrido de la vieja filosofía y la nueva o incipiente psicología.

Resumiendo la discusión hasta aquí: la filosofía crítica de Kant tiene una relación especial con el conocimiento científico en dos frentes. En el primer frente, tiene una relación especial con la *física matemática* por cuanto asume que solamente un análisis de esta ciencia puede permitirnos sondear las capacidades de la mente humana de tal manera que podamos enfrentar "las preguntas más importantes" con la mente clara. Al hacerlo respondemos al escéptico y al propio tiempo nos vemos habilitados para distinguir entre preguntas que está en nuestra naturaleza preguntar pero no responder y preguntas que podemos responder al darnos cuenta de que son prácticas y no teóricas.[10] En el segundo frente, la filosofía crítica tiene una

10 En ese respecto, Kant resulta ser el heredero de la antigua concepción de "filosofía como modo de vida", que ha sido puesta en la primera línea de la discusión académica por Pierre Hadot (1995[a], 1995[b]; véase también Hadot 1992). Los estoicos dividieron las preguntas filosóficas en

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

relación especial con la naciente ciencia de la *psicología* a la que Kant no nombra ni discute con toda propiedad, pero sin la que la entera empresa crítica no podría siquiera despegar.[11] Esta de suyo complicada situación no mejoró substancialmente en manos de los seguidores de Kant –autores como Jakob Friedrich Fries, Ernst Friedrich Apelt o Leonard Nelson– que más trataron de aclarar los aspectos psicológicos de la filosofía crítica. De hecho, se tornó más confusa. Por una parte, ciertamente la relación se hizo explícita por cuanto Fries comenzó a hablar de psicología como una ciencia que subyace a todo el análisis kantiano, y Apelt y Nelson siguieron a Fries en este punto, viéndose Nelson involucrado en la famosa disputa en torno al "psicologismo" que estalló en la filosofía académica a finales del siglo XIX y, luego de una interrupción, ha continuado hasta nuestros días.[12] Por otro lado, esta disputa constituye un cúmulo de malentendidos

---

las tres clases, "lógicas", "físicas" y "éticas", una división reconocida por Kant explícitamente (cf. el prefacio a la *Cimentación para la metafísica de las costumbres*). Yo diría que la "filosofía de la ciencia" de Kant pertenece en buena parte a la "física" de acuerdo con su antiguo y magnífico sentido: una consideración de la "naturaleza" que se persigue con miras a la vida y la práctica; pero de una manera incipiente en él, y crecientemente clara en algunos de sus seguidores, tiene un sentido diferente, sobre el que vuelvo en la tercera parte de este trabajo.

11 Una relación de amor y odio con la psicología permea todas las formas de la filosofía en los siglos XIX y XX. Como sugiere la nota 5, incluso el positivismo en todas sus formas ha estado siempre influenciado por una u otra forma de "psicología". El positivismo lógico y la filosofía analítica trataron de resistirla –como de hecho lo hicieron todas las formas de filosofía académica a la vuelta del siglo XIX al XX– manteniendo una actitud inflexiblemente dogmática frente a lo que llamaron "psicologismo", pero semejante resistencia no fue ni constante ni consistente. Los problemas del "análisis de la mente" han regresado una y otra vez, en años más recientes incluso de forma virulenta.

12 Una nueva confusión, sin embargo, es patente en el caso de Nelson: mientras reclama que el núcleo duro de la filosofía crítica (eso que, siguiendo a Kant, llama la "deducción" de los principios) es un asunto de "psicología empírica", resulta que al mismo tiempo rechazó de plano la muy real psicología empírica creada a finales del siglo XIX y cultivada con particular ahínco en su propia facultad en Gotinga. Tal rechazo no podía deberse a ignorancia profesional, toda vez que Nelson, conforme a la usanza alemana, se graduó como doctor con las tres especialidades de filosofía, física teórica y psicología (Peckhaus 2001). Una lectura cuidadosa de los textos de Nelson revela que de hecho él usaba la expresión "psicología empírica" para referirse a la reflexión filosófica solitaria. Con ello confundió Nelson las perspectivas de primera y tercera persona. Por supuesto, no fue el único que las confundió y no habría que acusarlo como si lo fuera. Por no tomar sino otro ejemplo algo lejano, prácticamente todos los lingüistas y la mayoría de los lógicos de la época cometieron la misma confusión. Sobre el "psicologismo" conviene consultar ahora a Kusch (1996).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y falsos supuestos que será muy difícil desenredar fructuosamente. Y este no es el único problema, ni es siquiera el más importante. Lo realmente perturbador es el hecho de que el conocimiento científico –la física matemática tanto como la psicología, pero no solamente ellas– ha sufrido tantos cambios que la relación especial que guarda con la filosofía crítica es más obscura que nunca. Debemos por ello ahora revisar esos cambios a fin de obtener alguna claridad acerca de lo que tal relación especial puede todavía reservar para nosotros.

Segunda parte
Algunos cambios y sus consecuencias

> El mar es agua purísima y pestilentísima, para los peces potable y salubre, para los seres humanos impotable y letal. – HERACLITO.[13]

El primer cambio importante después de Kant tuvo que ver con la *física matemática* misma. Aunque complejo y controvertido, el asunto se reduce a esto: el desarrollo de la física matemática moderna ha producido ciertas teorías físicas –la teoría de la relatividad, la electrodinámica cuántica, la cosmología astrofísica– que parecen incompatibles con el tipo de física matemática que Kant tenía en mente cuando se embarcó en su particular proyecto filosófico. Recordemos que ese proyecto consistía en analizar la ciencia de manera tal que pudiésemos concluir algo acerca de la posibilidad de responder a ciertas preguntas filosóficas; con otras palabras, se trataba de saber si los seres humanos somos capaces de alcanzar conocimiento real respecto de esas preguntas. Para los propósitos de este trabajo, las más importantes de tales preguntas son las preguntas *éticas*.[14] De esta manera,

---

13 Es uno de los muchos fragmentos de Heráclito que conservamos gracias al celo de un padre de la Iglesia (cf. Hipólito, *Refutación de todas las herejías*, libro IX: θάλασσα ὕδωρ καθαρώτατον καὶ μιαρώτατον, ἰχθύσι μὲν πότιμον καὶ σωτήριον, ἀνθρώποις δὲ ἄποτον καὶ ὀλέθριον).

14 De hecho, como sugería en la nota 8, este énfasis está ya en Kant. Aquí es un buen lugar para insistir en que hay un *double entendre* en el sentido de la palabra "ética", el cual ha causado

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

aun cuando las discusiones académicas acerca de hasta dónde el desarrollo posterior de la física matemática afecta (destruye, pone en cuestión, hace colapsar) el proyecto kantiano han suscitado cuestiones interesantes en filosofía de la ciencia, aquí lo que me interesa es una pregunta diferente, a saber *hasta dónde se ven afectadas por esto las posiciones éticas de Kant*. No dispongo yo de una respuesta decisiva sobre esta pregunta; de hecho, aunque la literatura que pudiera considerarse relevante no es tan amplia como la puramente epistemológica, de todas formas es considerable y por momentos bastante técnica.[15] Por eso creo que lo mejor que puedo hacer aquí es es apuntar que esta pregunta, comoquiera que ella termine por responderse, no puede evitarse si lo que se quiere es saber realmente cuáles son las consecuencias de los cambios en la física matemática sobre el futuro de la filosofía crítica.

El segundo gran cambio en el conocimiento científico es sin duda el enorme desarrollo de la *psicología* como disciplina académica y clínica. La historia de este desarrollo es intrincada y ciertamente estamos lejos de entenderla completamente. Un aspecto de ella que se ha vuelto claro gracias a publicaciones recientes es que hubo un conflicto entre los filósofos bien establecidos en sus cátedras y los más jóvenes y ambiciosos psicólogos. Este conflicto involucró también a los fisiólogos e incluso a los artistas, sobre todo a los poetas, novelistas y pintores.[16] Una vez que el modo particularmente moderno de enfocar los problemas filosóficos a través del

---

una confusión fatal. Por un lado, el término se refiere a la discusión teórica de cómo (deberíamos) vivir; por otro lado, se refiere a la filosofía práctica en el antiguo sentido de la expresión. Discuto esto en otros dos textos (Leal 1995, 1997).

15 Una buena parte de esta literatura, lamento decirlo, está obsesionada con una pregunta más bien teórica y etérea, la del "libre albedrío", que en el planteamiento usual se aleja bastante de la ética en el sentido del "giro práctico" de Kant. Sin embargo, algunos filósofos analíticos que han contribuido a la discusión (p.ej. Thomas Nagel) ciertamente tienen muchas cosas interesantes que decir. Otros autores, notablemente Ludwig Wittgenstein y Grete Hermann, sugirieron nuevas preguntas que comienzan a tener un lugar en la filosofía anglosajona reciente (cf. McDowell 1994, Brandom 1994). Véase más adelante pp. 162-163 y capítulo X.

16 La mejor fuente que conozco es Reed (1997). Pero vale la pena consultar también Jeannerod (1983, 1996), Danziger (1990), Schmidt (1995), Engel (1996), Kusch (1996, 1999), Hagner (1997), y sobre todo, por su carácter enciclopédico y la agudeza de sus consideraciones, Smith (1997).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

análisis de las capacidades y limitaciones de la mente humana se hubo aceptado –un enfoque atado para siempre al nombre de Descartes– y una vez que la creciente institucionalización del conocimiento por el Estado se puso en marcha, la especialización que siguió tenía que crear tarde o temprano tensiones, malestares y una lucha predecible por posiciones, poder y prestigio. No puedo entrar aquí en detalles, pero la pregunta se suscita nuevamente: ¿Cómo es que estos desarrollos (sociales, culturales, políticos) afectan las posiciones éticas de Kant? Esta pregunta se vuelve particularmente urgente debido a que una corriente subterránea de escepticismo, relativismo, subjetivismo, cinismo y nihilismo fue creciendo y haciéndose cada vez más potente, culminando en el campo emergente del psicoanálisis a comienzos del siglo XX, un movimiento del que puede argüirse que ha influenciado nuestro pensamiento sobre las cuestiones éticas más que ninguna otra escuela de pensamiento en psicología. El desarrollo ligeramente postdatado del conductismo y el mucho más reciente de la ciencia cognitiva son también de gran importancia, si bien su efecto sobre la ética no ha sido ni de lejos tan potente.

Los problemas se vuelven aún más complicados cuando tomamos en cuenta la emergencia de las *ciencias sociales y humanas*. Las primeras de ellas fueron sin duda la economía y la ciencia política durante la segunda parte del siglo XVIII, pero a ellas las seguirían muy de cerca la historia y la filología críticas, la gramática comparada, la etnología (incluyendo la *Völkerpsychologie* de Wilhelm Wundt), la estadística, la sociología, la antropología, la lingüística teórica y la teoría de las organizaciones, a lo largo de todo el siglo XIX y comienzos del XX. La mayoría de esas ciencias, por cierto, se involucraron también, cada una a su manera y no sin agrias polémicas, con la psicología, lo mismo que ocurrió con los nuevos desarrollos de las *ciencias naturales* –la medicina, la biología teórica general (especialmente la teoría de la evolución), la fisiología, la psicofísica, la neurología, la etología– y de las que Simon (1981) llamó *ciencias de lo artificial* (teoría de sistemas, cibernética, inteligencia artificial, teoría matemática de la computación, vida artificial, sociedades artificiales). También estas disciplinas tienen implicaciones para las posiciones kantianas en ética que deberíamos considerar.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

En resumidas cuentas, la futura filosofía crítica no puede plantearse excepto como una empresa interdisciplinaria, si bien podría defenderse la postura de que las cuestiones psicológicas *stricto sensu* estarían destinadas a jugar un papel crucial y en ese sentido la psicología debería ser *prima inter pares*. La razón para decir esto va por cierto más allá de la filosofía crítica misma: la psicología, tanto como disciplina académico-clínica cuanto como rasgo general del paisaje cultural, sencillamente pertenece al corazón de la *modernidad;* nos persigue en nuestros sueños tanto como en nuestra vigilia y nuestros trabajos; y si no queremos evadir las urgentes cuestiones éticas de nuestros tiempos, sino enfrentarnos a ellas, más nos vale que consideremos el papel crucial que juega la psicología en la comprensión y conocimiento que podemos tener de nosotros mismos.

Con todo, el hecho de que el conocimiento científico y las disciplinas científicas hayan cambiado tanto desde que Kant instauró (o reinstauró) la filosofía crítica no es el único hecho que debemos considerar a la hora de tratar de entender esa relación especial de la que he venido hablando. Antes de que Kant introdujese la idea de tomar la ciencia moderna (la física matemática) en serio como objeto de estudio, los filósofos de la modernidad temprana tomaron a la percepción sensorial, y especialmente a la percepción visual, como el prototipo de conocimiento.[17] En este sentido, los primeros filósofos modernos querían ante todo saber cómo es que la percepción sensorial, en particular lo que los psicólogos llamarían después la percepción verídica, es posible o hasta dónde es confiable. Como Kant naturalmente compartía este interés, lo que hizo fue reunir en una sola pregunta tanto el conocimiento científico como la percepción sensorial.

17 Esta tentación puede observarse ya en el *Teeteto* de Platón, donde Sócrates echa por la borda la sugerencia (planteada por el prometedor joven que le da nombre al diálogo y que sería después uno de los creadores de la geometría axiomática que Euclides sistematizó) de partir de ciencias particulares para responder a la pregunta filosófica de qué es el conocimiento. Al desviar la atención de Teeteto de estos casos notables y embarcarlo en la dirección de generalidades, se ha trazado el camino perenne de la epistemología tradicional: de la percepción a las proposiciones verdaderas y justificadas. Uno de los títulos de fama más incontrovertibles de Kant es justamente este volver la atención a la primera respuesta de Teeteto, e invitarnos a considerar el prototipo del conocimiento científico, indicando el camino hacia la filosofía de la ciencia que sería seguido por Auguste Comte, John Stuart Mill, William Whewell y tantos más.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Al hacerlo dio por supuesto que no había una brecha infranqueable entre ambas cosas: no eran ellas sino dos clases o tipos de conocimiento, como si dijéramos dos especies diferentes del mismo género. De hecho, la percepción sensorial era para Kant (como en efecto para todos los empiristas y positivistas antes y después de él) el comienzo de la ciencia y de alguna forma parte integral y necesaria del conocimiento científico. Hay muchas razones, demasiado numerosas para enlistarlas aquí, por las que debemos rechazar ese supuesto y contemplar seriamente la idea de que el conocimiento científico y la percepción sensorial son cosas muy distintas y que requerimos de teorías distintas para entenderlas y explicarlas (para algunas indicaciones véase capítulo VIII de este libro).

Pensemos, por tomar el ejemplo que a mí personalmente más me impresiona, en lo que podríamos llamar *conocimiento ordinario:* ese conjunto gigantesco y abigarrado de conocimientos, en su mayor parte inconscientes o subconscientes, que necesitamos para sostenernos en pie, estar sentado o andar en bicicleta; el conocimiento práctico de los alfareros, zapateros y las demás personas de mester y oficio con quienes y de quienes Sócrates gustaba tanto platicar; el conocimiento que nuestros ergónomos y psicólogos ocupacionales han encontrado tan difícil de elucidar; el conocimiento intuitivo de la gente ordinaria que resuelve los problemas que le presenta la vida y persigue sus fines día con día; el conocimiento tácito y personal que cada uno de nosotros ha desarrollado a través de la experiencia en nuestras diferentes modos y maneras de vivir. Pues bien, el estatuto de este conocimiento ordinario es extremadamente obscuro, tanto en términos de la filosofía de Kant como de cualquiera otra teoría planteada por los filósofos.[18] Todos ellos desde Aristóteles parecen implicar, en efecto, que el conocimiento ordinario está de alguna manera conectado con la percepción, especialmente la visual, pero que no consigue la posición

18 Algunos científicos han propuesto teorías más o menos filosóficas del conocimiento ordinario, p.ej. Polanyi (1958), un libro que tiene el subtítulo "Hacia una filosofía post-crítica", muy sugestivo desde el punto de vista de este trabajo. Sin embargo, los únicos avances reales han ocurrido en psicología y ciencias cognitivas (la literatura es demasiado numerosa y diversa como para que cualquier referencia que se haga aquí tenga mucho sentido).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

excelsa del conocimiento real, es decir del conocimiento científico.[19] Esta posición me parece aún más inaceptable que el supuesto mencionado antes de que la ciencia y la percepción serían cognados simples. Más bien pienso que el conocimiento ordinario –y la acción ordinaria, que es inseparable de aquél– es probablemente el modo de conocer más fundamental que puede haber, pero no ha habido ningún intento filosófico consistente de elucidarlo.[20] Para los propósitos de este capítulo sólo quisiera insistir en que la acción éticamente guiada es muy probablemente una parte medular del conocimiento ordinario. Creo que esto es parte de lo que Sócrates se traía entre manos, si bien su mensaje está considerablemente obscurecido por aristócratas como Platón y Jenofonte, para quienes el conocimiento ordinario, por cuanto atado al *trabajo*, era algo despreciable (cf. Leal 1993[b]). Si no ando muy errado, el "giro práctico" de Kant sería mejor servido por una rendición de cuentas del conocimiento ordinario que por cualquier estudio del conocimiento científico.[21]

El detenernos un poco aquí en la escasa atención prestada por los filósofos al conocimiento ordinario nos lleva a considerar otro cambio interesante que ha venido ocurriendo tanto dentro como fuera de la academia. He dicho antes que el "psicologismo" fue el grito de batalla que

19 La idea de una *jerarquía* del conocimiento que parte de la percepción sensorial y termina con la ciencia (o acaso más arriba aún, con la sabiduría) fue planteada durante la ilustración griega, y la vemos aparecer en Platón y sobre todo en Aristóteles (cf. *Metafísica*, libro A), si bien nadie podría sostener que se produjo una teoría satisfactoria de tal jerarquía.

20 Ha habido, sin duda, algunos intentos, muy imperfectos todos, de hacerse cargo de esto en la filosofía contemporánea, p.ej. Heidegger (1927), Merleau-Ponty (1942, 1945), Ryle (1949), Macmurray (1957), Dreyfus (1972), Dreyfus & Dreyfus (1986). Edmund Husserl escribió, como siempre, interminables programas de investigación sobre el asunto, aunque al menos a mí no me queda claro si esos ingentes planes condujeron alguna vez a una teoría satisfactoria del conocimiento ordinario: del mar de manuscritos dejados a su muerte habrá que consultar los publicados en la esperada colección *Die Lebenswelt: Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution (Texte aus dem Nachlass 1916-1937)*, ed. por R. Sowa, Nueva York, Springer, en prensa. Por lo demás, es posible encontrar muchos antecesores de los intentos contemporáneos, como indico en otro texto (Leal 1993[b]).

21 Habría acaso que ir incluso más lejos y decir que tanto el conocimiento científico como la percepción sensorial sólo pueden entenderse sobre la base del conocimiento y la acción ordinarias. En el caso de la percepción, la idea se está volviendo casi ortodoxa en la investigación más reciente, e incluso para la investigación científica hay señales de que se abre una veta nueva por aquí. Pero perseguir este nuevo argumento sería demasiado pedir del lector.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

muchos estudiosos (sobre todo, aunque no solamente, los filósofos) entonaron para objetar a otros estudiosos, alegando que pretendían reducir un cierto campo de estudio establecido a la "psicología", una etiqueta que significaba distintas cosas en los distintos ruedos donde se entablaban las batallas. De forma similar muchas personas han usado el grito de batalla del "cientificismo", con el que se ataca a quienes pretenden reducir todo a "ciencia", otra etiqueta cuyo significado, o falta de él, depende de quién y para qué la use. Independientemente de lo justificado o no de tales ataques (y cada caso debiera discutirse según sus propios méritos), es notable que una época en la que la ciencia se ha vuelto central a todas las cosas –de la tecnología a la política, de los negocios a los medios de comunicación, del hogar al puesto de trabajo– sea también una época en la que la ciencia es el blanco de ataques provenientes de lugares tan diversos. Dejando por ahora de lado las razones que pudieran motivar los ataques, es posible argumentar que por demasiado tiempo nos hemos venido persuadiendo de que el conocimiento científico es el único conocimiento genuino que tenemos. Ciertamente Kant daba por supuesto –lo vimos antes– que se trataba de conocimiento genuino, y no imagino ninguna filosofía crítica digna de ese nombre que reniegue de tal supuesto. Pero Kant nunca creyó que se trataba del único conocimiento genuino que tengamos o podamos tener. De hecho, Kant argumentó que *podemos* saber muchas otras cosas, y su sola preocupación consistía en la facilidad con la que las personas tienden a creer que saben cosas que no es posible saber. Ahora bien: ¿qué otro conocimiento, conocimiento de verdad, tenemos entonces? Ya he dicho que el conocimiento ordinario es básico y diferente del científico, si bien admito que la expresión "conocimiento ordinario" cubre tal vez cosas muy heterogéneas, un asunto que requerirá todavía mucha investigación a fin de que podamos desentrañarlo. Pero ahora quisiera apuntar a una esfera particular de la actividad humana que ha sido un punto de referencia continuo para un ataque muy justificado contra el "cientificismo". Me refiero al arte, la música y lo que solía llamarse las bellas letras. Para mí, como para muchos otros, está claro que estas empresas humanas no solamente tienen una importancia emocional inmensa y de hecho vital, sino que encierran

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

conocimiento genuino.[22] Y creo también que semejante conocimiento tiene una relevancia particular para la ética, no en último término si tomamos en serio el "giro práctico" de la filosofía crítica de Kant.

Todas las consideraciones anteriores, variadas como son, tienen un punto en común que quisiera recalcar aquí: nos dicen que, si queremos poner al día la filosofía crítica, y dentro de ella en particular el "giro práctico", debemos entender mejor cuánto ha cambiado el conocimiento científico, pero también cuántas cosas la obsesión moderna con la ciencia puede estar dejando de lado. Es cierto que si queremos ser filósofos críticos, si queremos ser los herederos de Kant, entonces no podemos menos de querer partir del mejor conocimiento disponible como plataforma desde la cual hacerse cargo de las cuestiones éticas. No hacer esto es renunciar a Kant, renegar de su postura fundamental. Por otro lado, puede argüirse también que tiene sentido igualmente invertir las cosas y pensar si podemos usar la ética para hacernos cargo del conocimiento, particularmente, aunque no sólo, del científico. Digo esto porque hay un último cambio importante que ha tenido lugar desde los tiempos de Kant que no he mencionado hasta ahora. Se trata del hecho de que el conocimiento científico tiene consecuencias éticas que se han vuelto cada vez más evidentes y requieren el análisis crítico que nos propuso Kant. Las bombas atómicas que cayeron sobre Hiroshima y Nagasaki siguen siendo el símbolo más importante del enorme poder destructor que podemos esperar de la ciencia. Pero los ejemplos podrían multiplicarse con mucha facilidad: guerra química y bacteriológica, granjas de animales, abuso de pesticidas, fertilizantes y antibióticos, contaminación del agua y el aire, destrucción de las selvas tropicales, ingeniería genética, cambios climáticos, y tantas otras cosas que

22 Una defensa muy elocuente de este punto de vista se encuentra en Gadamer (1960). Me gustaría también apuntar que se reconoce cada vez más que el dualismo entre emoción y conocimiento que está implicada en la manera como hablamos de estas cosas, y que ejemplifica también la oración a la que pertenece esta nota (un dualismo integral a nuestra cultura occidental y ciertamente al "cientificismo") es un dualismo falso. El estudio del conocimiento es probablemente inseparable del estudio de las emociones, como muestra notablemente un libro justamente célebre de Antonio Damasio (1994). Para otro aspecto del cientificismo es extraordinariamente importante debo contentarme aquí con dirigir al lector a los notables trabajos de Hayek (1941 y 1942-1944).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

el lector conoce y puede nombrar tan bien como yo. Mucho del poder que el conocimiento científico nos otorga puede usarse tanto para bien como para mal, comoquiera que definamos esos términos.[23] Hemos perdido ya la inocencia de aquellos magníficos filósofos de la temprana modernidad europea que creían que el conocimiento científico significaba la instauración del paraíso sobre la tierra. No significa eso ni puede significar eso. Y por ello es que la filosofía crítica tiene que arrimar el hombro a una serie de cuestiones, a cual más de complicadas, que surgen del hecho de que la ciencia es, como dice la frase, éticamente neutral. Esta frase no se aplica a los científicos mismos: los científicos son agentes en el mundo y los agentes en el mundo toman siempre posición. Sin embargo, sus teorías sí que lo son; de hecho, están por decirlo así condenadas a ser éticamente neutrales en la medida en que siempre son susceptibles de abuso.[24]

De hecho, en el fondo de todo esto se esconde una cuestión más radical, a saber la de si es ético en absoluto el buscar ciertas formas de conocimiento. Sin pretender desarrollar esta pregunta puedo al menos ilustrarla con ejemplos: ¿Hasta dónde es lícito experimentar con animales, modificar el material o la estructura genética de los organismos, estudiar el genoma humano, recuperar las "memorias reprimidas", escarbar en el pasado de un grupo que ha sufrido opresión e injusticia, etc., etc.? Los científicos asumen sin más que "tenemos el derecho de saber", y tal vez lo tengamos (*whatever that may mean*); pero deberíamos al menos poner

---

23 Esta preocupación por el abuso del conocimiento ya está presente en los diálogos tempranos de Platón y constituye probablemente el *Leitmotiv* de la filosofía de Sócrates, si bien no ocupa ni de lejos el lugar que debiera en los estudios de esa filosofía. Gran parte de la oposición que Aristóteles opuso a Platón (*amicus Plato, sed magis amica ueritas;* cf. el epígrafe al capítulo XVI de este libro) se debe a considerar éste que la idea platónica de un saber a prueba de abusos era una ilusión, bella acaso, pero a la manera como los unicornios son bellos. Basta leer el *Gorgias* (o la *República*) con estos ojos y contrastarlo entonces con la *Retórica* (o con la *Ética* y la *Política*) del estagirita para darse cuenta de la centralidad de este asunto.

24 Tal es el tema de otro trabajo (Leal 1995). Se dice a menudo que llamar a una teoría "éticamente neutral" significa que en ella no se "expresan" ni "contienen" valores. No es eso lo que yo quiero decir aquí, pero no puedo entrar en detalles (pero véase Leal 2007ª; por cierto, el lector perspicaz se dará cuenta de que la diferencia entre decir que la ciencia es éticamente neutral, pero que los científicos no lo son ni pueden serlo, no es ajeno a lo dicho en el capítulo II de este libro).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

esas cuestiones en la mesa de discusión. Cuáles son los límites de lo que debemos o es lícito saber es igualmente una cuestión ética que la filosofía crítica debería plantear. Se trata de problemas de la mismísima *ética de la ciencia*, cómo debe conducirse, qué estrategias de investigación podemos permitir, cuáles deben ser los procedimientos de selección de personas, materiales, proyectos, publicaciones, etc. Hasta ahora, estas cuestiones o se dejan de lado o se dejan al arbitrio de los científicos mismos, los administradores de la investigación, o los diversos comités y comisiones, y sus luchas políticas internas. Todo esto puede estar perfectamente en orden; no lo niego; sólo añado que se trata de un tema que, al menos en filosofía, discutimos muy poco.

Resumiendo, ahora sí, el argumento completo de esta sección: ha habido muchos cambios en el conocimiento científico desde los tiempos de Kant. Me gustaría dividir tales cambios en dos clases. La *primera* clase de cambios suscita la pregunta de su relevancia para la visión kantiana de la ética, mientras que la *segunda* clase exige análisis ético. La primera clase puede a su vez subdividirse en dos grupos: (a) el nuevo mapa epistemológico que surge de la reconstitución de las diversas áreas de la ciencia y (b) la crítica del "cientificismo". El nuevo mapa es una consecuencia de al menos cinco factores:

- la substitución de la física matemática clásica por la relatividad, la teoría cuántica y la cosmología modernas,
- la consolidación de la psicología como una disciplina académica y clínica en todas sus ramas y manifestaciones,
- la emergencia de las ciencias humanas y sociales,
- el desarrollo de algunas nuevas ciencias naturales que estudian el cuerpo, la mente y la sociedad humanas, y
- la creación de las ciencias de lo artificial.

Si los cambios de la *primera* clase deben revisarse en lo que afectan el contenido de la filosofía crítica, los de la *segunda* constituyen la imagen invertida de aquellos. Aquí lo que nos preocupa es la ética de la ciencia, sus límites éticos y sus consecuencias éticas. Así, la primera clase de cambios, siguiendo el espíritu kantiano, tiene que ver con la relevancia y

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

la aplicación del conocimiento científico a la filosofía y la ética críticas, mientras que la segunda clase de cambios tiene que ver, inversamente, con la relevancia y aplicación de la filosofía y ética críticas a la ciencia.[25] Finalmente, todos estos cambios pueden considerarse *internos* al mundo de la ciencia como tal. En cambio, los ataques al "cientificismo" nos recuerdan que hay otros tipos de conocimiento que no son ciencia, entre ellos muy particularmente lo que he llamado el conocimiento ordinario, hasta ahora más bien subestimado por los filósofos y crecientemente investigado por los científicos, y cuyo estudio sería probablemente la piedra de toque de toda futura filosofía crítica.

Tercera parte
Un rumbo posible a seguir

> Al principio de mi carrera era yo un kantiano más creyente de lo que soy ahora; o más bien, creía yo entonces que lo que deseaba ver cambiado en Kant eran puntos menores y secundarios, de poca consideración comparados con lo que aún hoy tengo en gran aprecio como su logro principal, hasta que más tarde encontré que los estrictos kantianos del período actual principalmente se aferran y ven el más alto desarrollo del filósofo justo donde, en mi opinión, Kant no superó totalmente los conocimientos insatisfactorios de su tiempo y sobre todo sus prejuicios metafísicos, y donde no alcanzó totalmente el fin que se había propuesto.
>
> – Hermann von Helmholtz.

25 Se trata aquí en realidad de una simplificación: lo que realmente tenemos es un circuito cerrado que nos lleva de la filosofía crítica al conocimiento científico y viceversa, como he tratado de mostrar en otros trabajos (Leal 1993ª: 59-60, 1998ª).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

> Hasta donde puedo ver en mi inepcia filosófica, tanto las viejas metafísicas como la metafísica crítica son transcendentales, y sólo se distinguen en que aquéllas simplemente ignoraban la ciencia, mientras que ésta no la ignora, sino que "interpreta" y reacomoda los resultados científicos en una visión de conjunto. Pero sigue siendo el caso que la metafísica crítica es visión, no conocimiento objetivo.
>
> – Theodor Geiger.[26]

La filosofía crítica no es una empresa estática, algo que autores como Kant, Fries y Nelson construyeron y que o bien es válida (o inválida) suprahistóricamente o bien posee un puro interés histórico (anticuario). Más bien es algo que exige desarrollo continuo al hilo de los cambios en el estado del conocimiento. Sin embargo, la tarea se antoja abrumadora a la luz de la breve revisión que precede. En vez de presentar un programa general, que o bien se perdería en abstracciones o bien se limitaría a enlistar todas las áreas de estudio menesterosas de desarrollo, prefiero ofrecer aquí algunos ejemplos de problemas en cuya sucinta descripción espero pueda verse la relación especial entre filosofía crítica y conocimiento científico. Una vez hecho esto, trataré de enfrentarme a la objeción que con toda razón levanta Geiger contra tal empresa en la cita que he puesto como segundo epígrafe a esta sección.

---

26 "Ich war im Beginne meiner Laufbahn ein gläubigerer Kantianer als ich jetzt bin; oder vielmehr, ich glaubte damals, dass das, was ich bei Kant geändert zu sehen wünschte, unerhebliche Nebenpunkte wären, welche neben dem, was ich noch jetzt als seine Hauptleistung hochschätze, nicht in Betracht kämen, bis ich später gefunden habe, dass sich die stricten Kantianer der jetzigen Periode hauptsächlich da festheften und da die höchste Entwickelung des Philosophen sehen, wo Kant meines Erachtens die ungenügenden Vorkenntnisse seiner Zeit und namentlich ihre metaphysischen Vorurtheile nicht ganz überwunden und das Ziel, welches er sich gesteckt hatte, nicht ganz erreicht hat." (Helmoltz 1884, Prefacio.) "Die Transzendenz der älteren Metaphysiken ist, soweit ich in meinem philosophischen Unverstande sehen kann, nur dadurch gemildert, daß die kritische Metaphysik nicht einfach die Wissenschaft ignoriert, sondern ihre Ergebnisse in einer Zusammenschau 'deutet' und zurechtbiegt. Es bleibt aber dabei, daß sie Schau, und eben nicht sachliche Erkenntnis ist." (Geiger 1953: 80.)

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Ejemplo 1: las teorías implícitas y los sesgos cognitivos. Parte medular de la tradición europea moderna, desde sus inicios con Maquiavelo y Bacon hasta los autores del Siglo de las Luces, es la idea de que los seres humanos no tendemos de manera natural al conocimiento científico, sino que, por el contrario, requerimos de esfuerzos especiales para evitar las mil tentaciones, sesgos y errores inherentes a nuestro aparato cognitivo.[27] Aunque la tradición de la filosofía crítica aportó su granito de arena a esta tradición con la separación entre "analítica" y "dialéctica" (véase ejemplo 3), asumió ella por otro lado, con optimismo encantador, una especie de armonía preestablecida entre la mente humana y la ciencia. Este es uno de los puntos en que una serie de hallazgos científicos nos pueden ayudar a colmar la laguna y volver a las raíces compartidas de la modernidad europea. Tanto la psicología del desarrollo como la psicología educacional, y tanto la psicología cognitiva como la psicología social experimentales, nos han mostrado que la mente humana tiene preconcepciones espontáneas y representaciones naturales, y con ellas forma teorías implícitas y modelos mentales que no solamente no coinciden con las teorías y modelos científicos sino que con frecuencia los contradicen y constituyen, por ejemplo, un obstáculo considerable para el aprendizaje de las ciencias.[28] Si esto vale

27 El artículo "The fixation of belief" de Charles S. Peirce es una versión especialmente aguda de esta idea (1878: 1-15). Para dos versiones recientes de la misma idea véanse Wolpert (1992) y Cromer (1993), así como Cereijido (1994, 1997) para el caso particular, y hasta peculiar, de México y América Latina.

28 De todos los autores que se han ocupado de la cuestión del desarrollo cognitivo del ser humano, Jean Piaget es sin duda el más creativo, variado, productivo, completo y profundo. Sin embargo, aunque nadie aparte de él ha producido una *teoría* del desarrollo cognitivo en el sentido fuerte de la palabra, hay que reconocer que casi todas sus afirmaciones particulares han sido puestas en duda por la investigación ulterior. Una visión de conjunto actualizada sobre el estado del arte la encuentra el lector en Goswami (2008). Otros autores no toman el punto de vista del desarrollo cognitivo, sino que se concentran en la mente del joven adulto o del adulto, ocupándose sea de sus errores de razonamiento abstracto (Johnson-Laird 2006, Baron 2008), de teorización sobre los fenómenos de la naturaleza (Gentner & Stevens 1983, Howe 1998) o las peculiaridades de sus explicaciones (Kuhn 1991, Sloman 2005) y creencias (Rodrigo et al. 1993, Vyse 1997). Estas referencias son sólo ejemplos de una literatura inmensa. Una de las ramas de esta literatura consiste en la etología cognitiva o estudio de los procesos cognitivos en distintas especies. Un ejemplo notable de esta área es Povinelli (2000). Vuelvo sobre el tema en el siguiente capítulo (VIII).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

para el caso de las ciencias de la naturaleza (donde se ha averiguado con detalle cuánto trabajo le cuesta a la mente humana comprender la ley de la inercia, la ley de la gravitación, la ley de la conservación de la energía, las leyes que rigen el movimiento de los fluidos o los modelos sobre el calor, la electricidad, el sonido o la luz), vale también para las ciencias que estudian los fenómenos de la vida, de la sensación y la percepción, de la cognición, de la toma de decisiones, del movimiento y la acción, de las habilidades, del lenguaje, de la cultura o de la sociedad. Vuelvo más adelante sobre el caso de la ciencias sociales (ejemplo 6).

Ejemplo 2: el libre albedrío. El problema central de la filosofía crítica es la relación que hay entre el conocimiento científico, desde cuya perspectiva el mundo no es "amigable" con los seres humanos, y en particular son inaceptables las ideas que naturalmente parece formar la mente humana acerca de que seríamos libres para actuar, nuestra existencia no terminaría con la muerte, y el universo tendría –o en el universo habría– un dador de sentido primero y último (θεός, *deus*). No hay filosofía crítica posible que se quede callada ante este hecho fundamental de que las ideas metafísicas no son compatibles con, ni integrables en, la visión del mundo, y de nosotros en él, que nos proporciona la ciencia. Si tomamos solamente la primera de tales ideas naturales, la del libre albedrío, el lector podrá ver en el capítulo X de este libro cómo las delicadas técnicas de la neurociencia contemporánea hacen trizas la idea ordinaria de libre albedrío de una manera que no deja ya lugar a dudas. Lo curioso es que tal demostración se sitúa en el nivel puramente teórico: nada de lo que pueda probarse con esas u otras técnicas (véase también Wegner 2002) cambia el hecho de que, la siguiente vez que me encuentre frente a una decisión, la tenga que tomar; incluso el no tomar una decisión y dejar que las cosas sigan su curso, es también tomar una decisión. En este punto es que la teoría se calla y lo que sigue es práctica, acción.[29] Pues bien, creo que la postura de la filosofía crítica consiste en,

[29] En otro lugar (Leal 2006ª) he tratado de mostrar que la filosofía crítica arranca no con Kant, sino con Descartes, y que sus *Meditaciones* deben entenderse como un texto que describe los pasos a seguir "una vez en la vida" y los resultados que se obtienen siguiendo tales pasos *en primera persona:* el "yo" que piensa aquellos pensamientos no es simplemente el de Descartes

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

por un lado, abrazar el conocimiento científico y darle la bienvenida, pero al mismo tiempo acotar sus límites, que son, como digo, prácticos. (Sobre el problema de la conciencia, muy asociado al del libre albedrío, vuelvo en el capítulo IX de este libro.)

Ejemplo 3: la cognición y la toma de decisiones. La filosofía europea moderna se debate entre una cierta inclinación al relativismo, el subjetivismo, el escepticismo y el nihilismo, por un lado, y un optimismo o una idea de progreso que lleva a la humanidad de estadios, moral y epistémico, más primitivos a otros más avanzados y objetivos. En los filósofos críticos podemos ver la tensión entre ambos motivos, pero en general predomina el segundo. Los hallazgos de la ciencia moderna limitan mucho la segunda postura, por cuanto nos han mostrado que, si bien (como se indica en el ejemplo 4 y se detalla un poco en el capítulo XIII de este libro) hay diferencias notables entre los individuos al interior de cada grupo humano, en cambio no parece haberlas entre los individuos de un grupo y los de otro: la inteligencia, la personalidad, los déficits cognitivos, los trastornos emocionales, etc., parecen tener una distribución muy parecida de un grupo al otro. Una parte importante de este hallazgo es que los seres humanos tendemos a cometer los mismos tipos de errores como parte de la estructura de nuestro aparato cognitivo y afectivo, tanto a la hora de resolver ciertos problemas como a la hora de tomar decisiones.[30] Este tema me parece de

---

(como tampoco será el de Kant, el de Fries, el de Nelson, o de cualquier otro filósofo que haya escrito un texto de este tipo), sino que es el *mío propio*, es decir, para que nos entendamos, el *tuyo*, lector. Pero mientras que Descartes pensaba que esas meditaciones conducirían a aceptar teóricamente, e incluso a demostrar alguna o todas las ideas naturales mencionadas arriba, Kant concluyó la imposibilidad de tales demostraciones. Sin embargo, si una persona sigue los pasos de las meditaciones modificadas que encontramos en Kant y sus seguidores (notablemente Fries y Nelson), va a darse cuenta y a hacerse cargo de que, si bien no puede responderse teóricamente las preguntas más importantes, sí puede y debe respondérselas prácticamente. En particular, podrá ver que el problema del libre albedrío no es, contra lo que piensan muchos filósofos, un problema teórico, sino práctico. Más generalmente, la distinción entre perspectivas (o mejor dicho: posturas) de primera, segunda y tercera persona, tanto en singular como en plural, son muy importantes en ciencia como en filosofía, aunque no puedo detenerme aquí sobre este gran tema (algunas pocas indicaciones en Leal 2000[b] y en el capítulo IX de este libro).

30 La literatura sobre errores de razonamiento, que se remonta a los trabajos de Aleksandr Luria en los años 30, de Maurice Allais y Paul Meehl en los 50, de Peter Wason en los 60, dio un

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

especial interés para el filósofo crítico, quien parte de que la mente humana está pre-estructurada para pensar, conocer y actuar de cierto modo y no de otros. De hecho, la distinción entre el uso apropiado de la razón teórica (la "analítica transcendental") y su uso desbocado y salvaje en la pretensión de responder las preguntas importantes citadas en el ejemplo 2 (la "dialéctica transcendental") puede ciertamente interpretarse en clave optimista, como una contribución esperanzada a la resolución de "las disputas interminables de la metafísica", pero también hay evidencia de que Kant la concebía en un sentido más parecido al contemporáneo: como un análisis de tendencias ahistóricas de la mente humana. Comoquiera que ello sea, la filosofía crítica tiene en estas investigaciones científicas un campo notable de trabajo.

Ejemplo 4: el desarrollo moral. Kant, y con él todos aquellos filósofos que no se dedicaron simplemente a plantearle objeciones o a suplantar su filosofía con una propia, sino que entendieron que la empresa crítica era la empresa de una teoría filosófico-científica susceptible de ulterior elaboración, partieron del supuesto de que en un sentido importante los seres humanos eran todos iguales. Su concepción del conocimiento y de la moralidad era tal que la tarea del filósofo crítico consistía en ayudar a que el individuo estuviera en posición de ejercer la razón, teórica o práctica, siendo la razón algo que todos los individuos tienen por igual, un rasgo común a todos ellos más allá de las diferencias en talentos, habilidades o personalidades. Se trata de una concepción noble y antigua, pero en mi opinión menesterosa de una revisión profunda a la luz de los hallazgos

---

salto cualitativo con la obra de Amos Tversky y Daniel Kahneman. De esos inicios han surgido no ya programas de investigación, sino disciplinas enteras como la economía experimental, la neuroeconomía, la economía y finanzas conductuales y el estudio del juicio y la toma de decisiones bajo condiciones de incertidumbre. Es una literatura sumamente técnica en la que puede uno comenzar a introducirse mediante obras como Gilovich (1991), Sutherland (1992), Piatelli-Palmarini (1994), Morel (2002), Ariely (2008). Aquí, como en el ejemplo 1, la revolución científica consiste en haber encontrado que las desviaciones de la racionalidad son *sistemáticas* y *previsibles:* por primera vez desde que se planteara la idea de que el postulado de racionalidad de la teoría económica tenía límites de aplicación (cf. Pareto 1895, 1916), tenemos la posiblilidad de crear modelos que no sean puramente *ad hoc*. Por otra parte, hay que reconocer que estas propuestas interdisciplinarias para domesticar la irracionalidad no están exentas de controversia (cf. Gigerenzer 2007, Oaksford & Chater 2007, Boudon 2007).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de las ciencias cognitivas. Los capítulos XI a XIII de este libro contienen algunos detalles de lo que pretendo decir. Dicho con la mayor brevedad: ni el desarrollo moral, ni la moralidad misma, ni la razón tienen la unicidad que Platón y tantos otros filósofos, incluyendo los filósofos críticos han predicado de ellas. No digo más aquí, sino que remito al lector a los capítulos mencionados. Advierto con todo que hay una relación estrecha con el ejemplo 2 comentado antes, por cuanto al menos un filósofo crítico (Leonard Nelson) elaboró un sistema filosófico en que el desarrollo moral, la educación moral y el problema del libre albedrío están muy unidos, y sus sucesores trataron de demostrar que ese sistema no parecía compatible con los resultados de la ciencia (véanse los trabajos de Grete Hermann y Paul Branton reunidos en Heckmann & Miller 1985 y Oborne *et al.* 1993). El asunto está, pues, maduro para una investigación más profunda.

Ejemplo 5: lo social como resultado de las acciones individuales. Un rasgo muy visible de la filosofía crítica, tanto teórica como práctica, lo constituyen las llamadas "argumentaciones trascendentales", sobre cuya naturaleza, contenido, función y validez se ha derramado mucha tinta. Aquí solamente quisiera llamar la atención sobre la relación que existe entre este tipo de argumentos y los modelos sobre efectos colectivos de las acciones y decisiones individuales.[31] Cuando tomamos una decisión y actuamos sobre ella como individuos, tenemos en mente alcanzar ciertas metas particulares; pero puede ocurrir, y de hecho ocurre con frecuencia, que el resultado de muchas de tales acciones no corresponde a lo que ninguno de nosotros pretendía.

---

31 Se ha dicho, y hay quien cree que los argumentos transcendentales tienen por cometido *fundamentar* un principio (moral, epistemológico, causal, o el que sea). No comparto esa pretensión, aunque más no fuera porque no consigo entender en qué exactamente podría consistir fundamentar un principio. Lo que sí entiendo es que pueda argumentarse con el fin de entender cómo y bajo qué circunstancias se puede aplicar, utilizar o emplear un principio. Pongamos por caso la llamada regla de oro, y supongamos que estamos de acuerdo en que es una regla moral que nos exige respetar los intereses de todos los involucrados por mi acción. El punto importante no me parece ser fundamentar la regla: ¿acaso necesita eso quien quiere seguirla?, ¿acaso la acatará quien oiga o lea la fundamentación? El punto importante es más bien que la regla me dice poco o nada acerca de cómo identificar los intereses involucrados ni en qué consistiría respetarlos. Esto es lo que está en cuestión, y a esto debería abocarse una argumentación (transcendental o no), si es que ha de servir de algo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

A veces el resultado obtenido es mejor y a veces es peor, de acuerdo con ciertos criterios, propios o ajenos. Después del magnífico y escandaloso ejemplo de la "Fábula de las Abejas" de Bernard de Mandeville (1714), este tipo de modelos habían comenzado a formularse a gran velocidad a lo largo del siglo XVIII (los más célebres puede encontrarlos el lector en el apéndice a este capítulo; para una discusión reciente véase Skyrms 2004). De esa manera no debe sorprendernos que Kant haya recurrido a un modelo así.[32] Más curioso es el hecho de que tantos filósofos (a partir de Strawson 1966) hayan puesto la mira en los argumentos transcendentales, pero sin ver con claridad esta conexión.[33] Pero lo verdaderamente importante para

32 El antecesor inmediato del modelo kantiano es uno platónico, a saber aquél con el que Sócrates confronta a Critón en el famoso pasaje donde las leyes increpan al filósofo ateniense (*Critón* 50A-54D). De hecho, la expresión que considero clave en este discurso (τὸ σὸν μέρος, 50B) es formalmente idéntica con la que Kant usará después en su debate con Benjamin Constant (*so viel an mir ist*, véase Texto 8 en el Apéndice de este capítulo). Vayamos por partes. Cuando Platón defiende ese famoso antecesor de nuestra "mentira piadosa" que es la "mentira noble" (τῶν ψευδῶν τῶν ἐν δέοντι γιγνομένων... γενναῖόν τι ἔν, *República*, Libro III, 414B; véase también 389B así como *Leyes*, Libro II, 663D-E), no utiliza un modelo agregativo, centrado en los agentes individuales, sino más bien uno voluntarista, centrado en el líder o los líderes. Llama la atención que Kant haya propuesto un modelo, agregativo o cuasi-agregativo, de la mentira en sociedad que desemboca en un resultado colectivo diametralmente opuesto al de Platón (una vez más remito al Texto 8 del Apéndice). Al comparar estos dos modelos surge la pregunta de si mentir sostiene el orden y la civilidad (Platón) o más bien los destruye (Kant). La cosa se pone interesante cuando se considera el intento de refutación de Constant, en el cual juega un papel clave el esbozo de un modelo en el que la vida en sociedad sería imposible *sin* la mentira, a lo que el filósofo alemán contestó pronta y taxativamente (Constant 1797, cap. VIII; Kant 1797). En mi opinión los tres filósofos se refieren a estados sociales posibles, no necesarios, como ellos quisieran hacernos creer (si bien cabe decir que el modelo de Constant tiene el mérito, ausente de los otros dos, de su referencia empírica a los horrores del régimen del Terror en Francia, con lo que su ataque al rigorismo de los principios no es un mero ejercicio especulativo; véase Boituzat 1993). En todo caso, la ciencia contemporánea, gracias al desarrollo de la teoría de juegos, nos proporciona un método para modelar cuál combinación de circunstancias produciría cuál estado social con cuál grado de probabilidad (véase Binmore 2005, y para ejemplos históricos Bates et al. 1998; cf. también Pareto 1916, §2138). Se trata de afirmaciones menos taxativas, menos emocionantes, pero más robustas. En lo que toca al caso particularísimo de la mentira, recomiendo al lector las obras de Sissela Bok (1978, 1982), ricas en ejemplos tomados de la vida real; para los efectos económicos véase también Minkler 2008.

33 La causa más importante de este hecho es que los filósofos son más aficionados a ocuparse de los argumentos transcendentales de la razón pura teórica que de los de la práctica. Con todo hay que admitir que los modelos propuestos por Kant para la razón práctica no son muy

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

nosotros es el hecho de que en este punto, como en tantos otros, la ciencia ha avanzado muchísimo desde esos primero inicios dieciochescos. Podría uno preguntarse por qué la tradición de la filosofía crítica no ha retomado el asunto, sino que ha mantenido una visión relativamente individualista. Aunque no puedo argumentarlo aquí, sospecho que algo tiene que ver el hecho del haberse esta tradición asociado sea al liberalismo sea a una variante de socialismo como parte de su programa práctico. En efecto, ambos movimientos sociales y políticos conllevan fuertes dosis de un utopismo que con frecuencia, aunque de maneras distintas, es ciego a las consecuencias imprevistas e indeseables de acciones individuales agregadas.

Ejemplo 6: la no naturalidad del conocimiento científico-social. Si el ser humano tiende a cometer errores de cierto tipo en la resolución de problemas y la toma de decisiones individuales (ejemplos 1 y 3), tales fallas lo afectan a él en lo personal o en todo caso a los suyos, es decir al conjunto de personas que dependen de él y lo acertado de sus decisiones. Pero he aquí que las fallas en ese nivel son de poca importancia comparadas con aquellas en que incurre a la hora de tomar decisiones que afectan a personas relativamente alejadas de él mismo, y en particular las que afectan a toda la comunidad a la que pertenece. Este problema fue avistado muy tempranamente por los primeros economistas. El celebérrimo libro de Adam Smith, publicado cinco años antes que la primera *Crítica* kantiana, puede leerse como un tratado sobre las falacias económicas cometidas tanto por el ciudadano corriente como por los más agudos hombres de estado. Y desde entonces los economistas han escrito muchísimo contra los errores de razonamiento en materia económica, abriendo poco a poco el camino para la investigación de las dificultades cognitivas de los seres humanos para comprender los conceptos y métodos de las ciencias sociales.[34]

---

buenos que digamos (véase Binmore 2005: 38, y con todo lujo de detalle Binmore 1994: 95-171); pero dudo que esta segunda razón cuente mucho entre filósofos.

34 Unos cuantos ejemplos de esta exuberante literatura son: Say (1815), Molinari (1849), Bastiat (1863), Newcomb (1877), Sumner (1883), Cannan (1927), Hutt (1936), Hazlitt (1946), Friedman (1962), Brittan (1973), Zaid (1979), Henderson (1986), Simonnot (1998), Siebert (2001), Sala i Martín (2002), Rubin (2003), Sánchez González (2006), Caplan (2007), Sowell (2008). Un lugar especial dentro de esta literatura es ocupado por Pareto (1902, 1903, 1916), quien

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Ejemplo 7: la elección y diseño de instituciones. Gracias a los modelos teóricos y métodos de las ciencias sociales, y particularmente de la economía, podemos entender mejor cómo no basta querer algo para saber cómo obtenerlo; antes bien, lo más común es que la agregación de las acciones individuales produzca efectos totalmente inesperados y en muchos casos indeseables (cf. ejemplo 5). Pero también por ello podemos hablar de la posibilidad de elegir las instituciones ("reglas del juego" en sociedad) que nos permitan alcanzar los fines que colectivamente acordemos. En este contexto hemos comenzado a entender que la dificultad de conciliar nuestros valores e ideales (p.ej. la "igualdad" y la "libertad") no es un asunto de aclarar nuestros conceptos y hacer distinciones sutiles. De hecho, la elusividad propia de nuestro vocabulario no produce más que tautologías y razonamientos circulares (véase Leal 2007[b] y capítulo IV de este libro). Sin embargo, podemos modelar el diseño de instituciones, previendo las consecuencias y calculando los costos y beneficios de una u otra (véase Binmore 1994, 1998, 2005; Henrich et al. 2004; Bowles 2004; Boyd et al. 2005; Thaler & Sunstein 2008, Gintis MS). Aquí también hay un campo en que el filósofo crítico tiene mucho que aprender, y sobre la base de lo que aprenda, acaso también algo que aportar.

Y con esto llego a la cita de Geiger puesta como epígrafe a esta sección. Lo primero que habría que decir es que lo que él llama "metafísica crítica" no es un término específico como pretende ser lo que en este capítulo vengo llamando "filosofía crítica". Por esta última entiendo aquí exclusivamente la tradición iniciada por Fries y continuada por Apelt, Nelson, Hermann y Branton, de construir sobre los cimientos puestos por

---

partió, como los demás, de las fallas cognitivas de los seres humanos frente a la complejidad de las interacciones y del equilibrio sociales, si bien por otro lado consideraba que esas fallas eran probablemente compensadas por la acción útil de mecanismos biopsicológicos subcognitivos, cuyo papel en el equilibrio social era un objeto de investigación privilegiado de las ciencias sociales (Lopreato 1984, Garzia 2006). De cualquier manera, la investigación estrictamente *psicológica* sobre este fenómeno (véase p.ej. Lunt & Furnham 1996) no está todavía a la altura ni de la importancia del fenómeno ni del trabajo analítico previo de los economistas; y probablemente sólo la reciente colaboración entre psicólogos y economistas (cf. Brocas & Carrillo 2003, Frey & Stutzer 2007) o entre economistas y antropólogos (Henrich et al 2004, Gintis et al. 2005) podrá mejorar el estado del conocimiento.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Kant. Sin embargo, es necesario reconocer que el término "crítico" ha sido apropiado para muchos fines y se ha convertido en una especie de honorífico general sin mayor contenido. Pero esta respuesta a Geiger es insuficiente, por cuanto la objeción que plantea parece aplicarse a lo que he planteado aquí como característico justamente de la filosofía crítica. Por tanto, hay que enfrentarla sin más rodeos.

Para empezar, admito que el filósofo tiene siempre la tentación de ir más allá de la ciencia ("trascenderla"), de crear una "visión del mundo"; y es cierto que en esa medida lo que hace no es ciencia, por más que emplee resultados científicos como parte de su construcción. Pero no es así como se plantea aquí la tarea de la filosofía crítica. La respuesta completa a Geiger tendría que exponer en detalle las distintas funciones que los filósofos se han autoasignado a lo largo de la historia, a qué contexto social o cultural han respondido al efectuar tal autoasignación, y con qué suerte han corrido en el desempeño de cada una de ellas. Debo aquí contentarme con un esbozo. Hasta donde se me alcanza, dichas funciones son tres, al menos en lo principal. La primera y más antigua de ellas en nuestra tradición (la que puede observarse en las especulaciones jónicas) es la que me interesa en este capítulo: podríamos llamarla la función *epistémica*, continua con la empresa científica. La segunda, que asoma ya en algunos de los escritos presocráticos, pero emerge y se consolida solamente a partir de Sócrates (cf. la cita de Cicerón en el capítulo IX de este libro), podría llamarse la función *terapéutica*, donde la misión del filósofo es cuidar, tratar y mejorar sea al individuo o a la comunidad; en el primer caso se trata de la "filosofía como modo de vida" de que habla Pierre Hadot (1995[a], 1995[b]), en el segundo caso de la filosofía como proyecto político (véanse capítulos XIV y XVI). La tercera función histórica de la filosofía sería justamente aquella a la que se refiere Geiger y que podríamos llamar *visionaria;* ella me parece más característica de la Europa moderna que de la Antigüedad o la Edad Media, y dentro de la Europa moderna más característica de la época romántica (en la que, para nuestra desgracia, todavía vivimos) que de la época clásica.[35] Por cierto, una de las manifestaciones más dudosas

[35] Jean Piaget dedicó todo un libro espléndido (1965), aunque relativamente poco conocido, a comentar esta tercera función; y su único error consiste en pensar que es la única. Sobre las

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de la función visionaria es desgraciadamente la que usurpa el venerable concepto de "crítica" con el fin de autonombrarse juez (y a veces verdugo) de las sociedades, culturas e instituciones y proponer cambios fundados en todo menos conocimiento científico (véase Leal 2003[a]: 256-259).

Lo que distingue a la función epistémica es que no se trata de "trascender" la ciencia, sino de formar parte de ella. La mejor manera de entender esto es comenzar por el otro lado, por los escritos de los científicos filosofantes, que son por cierto la mejor compañía, como sabe cualquiera que conozca la historia de la ciencia. Dejo por ahora el caso de los antiguos y medievales, que requeriría bastante detalle. Quedándonos solamente con la modernidad, podemos decir que unos eran filósofos de profesión, como Descartes, Pascal o Adam Smith, y ocupan un lugar en cualquier historia de la filosofía; otros no aparecen usualmente en sus páginas, pero eso se debe a demarcaciones más o menos arbitrarias: Galileo, Kepler, Newton, Humboldt (Guillermo, no Alejandro, que era más visionario que su hermano), Claude Bernard, Mach, Poincaré, Pareto, Einstein, Sherrington, Keynes, Chomsky, McCulloch, Meehl. El primer caso, el de los filósofos que contribuyen a la ciencia, parece haber desaparecido del mapa, pero eso no es totalmente cierto, como testimonian la vida y obra de autores como R.G. Collingwood, John Austin, Jerry Fodor, Daniel Dennett, Patricia y Paul Churchland, Robert McCauley, Jon Elster, Daniel Little, J.D. Trout. Si examinamos lo que hacen unos y otros, veremos que no hay realmente solución de continuidad entre ciencia y filosofía. En esta tradición es que me parece que está el futuro de la filosofía crítica.

---

dos variantes de la función terapéutica de la filosofía me extiendo un poco más en los capítulos II y XVI de este libro. A las tres funciones nombradas podríamos añadirle una cuarta, la que ha generado la historia de la filosofía, que aparece originalmente en Aristóteles, pero muy pronto se pervierte en doxografía, y no es sino hasta el siglo XVIII que comienza a adquirir estatuto científico, a saber el propio de la historia crítico-filológica que emerge entonces. Con todo, creo que esta función *historiográfica* no es en realidad independiente de las otras tres, sino que se hermana a una u otra de ellas, cumpliendo funciones mayoritariamente epistémicas (como en Eduard Zeller o en los comentarios de Sir David Ross), terapéuticas (como en los comentadores neoplatónicos o tal vez en Victor Cousin) o visionarias (como en Hegel, en Heidegger o en Anders Wedberg). Otra manifestación de la filosofía visionaria se da curiosamente en algunos científicos filosofantes, quienes ocasionalmente se desprenden imprudentemente del espíritu científico y crean síntesis transcendentes; esto es especialmente notable en físicos y neurofisiólogos de edad madura.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Este punto es tan importante para la recta comprensión de todo lo que vengo diciendo que, a riesgo de sonar reiterativo, me voy a permitir recordar al lector que, cuando Kant introduce la expresión "crítica de la razón" en la terminología filosófica de la modernidad europea, lo hace con perfecta conciencia de estar usurpando un nombre antiguo y venerable, el de "crítica", que se había utilizado desde siempre para designar la disciplina que enseña cómo leer los textos de una tradición (Leal 2003ª: 246-249); pero al añadir el sintagma proposicional "de la razón", Kant propone que pensemos en la crítica como una *scienza nuova*, a saber aquella misma que han estado buscando la mayoría de los filósofos europeos modernos, la ciencia que estudia el alcance y límites del conocimiento humano (*ibid.*, 249-256). Años después, Karl Leonhard Reinhold acuñaría la frase "teoría del conocimiento" (*Erkenntnistheorie*), la cual se estableció definitivamente y fue traducida a las lenguas europeas mediante el neologismo griego "epistemología". El problema de fondo no es empero terminológico. Más bien se trata de que tenemos tres opciones frente a la propuesta kantiana: 1ª, no hacemos caso de la propuesta y pensamos en la "crítica de la razón" simplemente como el título de un libro o varios libros; 2ª, aceptamos la propuesta, es decir aceptamos que se trata aquí de una nueva disciplina, pero la concebimos como filosófica, pero no científica; 3ª, aceptamos la propuesta y concebimos esta nueva disciplina como estrictamente científica. No creo exagerar cuando digo que la mayoría de los estudiantes y profesores de filosofía adoptan una de las dos primeras opciones (o incluso ambas en distintas ocasiones), pero son pocos los que persiguen la tercera opción. De esos pocos soy yo; y las expresiones "filosofía crítica" y "tradición crítica en filosofía" tienen aquí esa tercera opción como referente exclusivo. Dos autores contemporáneos que ven las cosas de la misma manera son Bishop & Trout (2005), si bien es cierto que ellos prescinden de la etiqueta "crítico", como en su tiempo terminó por prescindir Helmholtz (ver primer epígrafe). Pero insisto en que las etiquetas son un asunto totalmente secundario: si se acepta la cosa, estoy más que dispuesto a llamarla como se prefiera.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

APÉNDICE
Los primeros modelos de consecuencias imprevistas de acciones individuales (siglo XVIII)

(1) Bernard de Mandeville, *The fable of the bees*, 1714, versos 1-12, 31-34, 155-16

A spacious Hive well stock'd with Bees,
That lived in Luxury and Ease;
And yet as fam'd for Laws and Arms,
As yielding large and early Swarms;
Was counted the great Nursery
Of Sciences and Industry.
No Bees had better Government,
More Fickleness, or less Content.
They were not Slaves to Tyranny,
Nor ruled by wild Democracy;
But Kings, that could not wrong, because
Their Power was circumscrib'd by Laws…
Vast Numbers thronged the fruitful Hive;
Yet those vast Numbers made 'em thrive;
Millions endeavouring to supply
Each other's Lust and Vanity…
… [E]very Part was full of Vice,
Yet the whole Mass a Paradice;
Flatter'd in Peace, and fear'd in Wars
They were th'Esteem of Foreigners,
And lavish of their Wealth and Lives,
The Ballance of all other Hives.
Such were the Blessings of that State;
Their Crimes conspired to make 'em Great;
And Vertue, who from Politicks
Had learn'd a Thousand cunning Tricks,
Was, by their happy Influence,
Made Friends with Vice: And ever since

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

The worst of all the Multitude
Did something for the common Good.

(2) David Hume, *Treatise of Human Nature*, 1739, Libro III ("Of morals"), Parte II ("Of justice and injustice"), Sección VII ("Of the origin of government")

Two neighbours may agree to drain a meadow, which they possess in common: because it is easy for them to know each others mind; and each must perceive, that the immediate consequence of his failing in his part, is, the abandoning the whole project. But it is very difficult, and indeed impossible, that a thousand persons should agree in any such action; it being difficult for them to concert so complicated a design, and still more difficult for them to execute it; while each seeks a pretext to free himself of the trouble and expense, and would lay the whole burden on others. Political society easily remedies both these inconveniences.

(3) Galiani, *Della moneta*, 1750, Libro I ("De' metalli"), Cap. III ("Dimostrazione che i metalli hanno prezzo per l'uso che prestano come metalli, assai più che come moneta. Due calcoli che confermano questa verità")

M'irritano gli uomini, e principalmente quelli che il nome di sapienti si fanno dare, i quali ora i nostri falli colle ordinate disposizioni della Provvidenza confondendo, ed ora lei medesima accagionando, e ripieni dell'idea del proprio merito, tutto gridano essere ingiustizia e tutto disordine quel che avviene: e della sorte, del fato e del destino i nomi a mascherare la loro empietà hanno inventati. Benedico al contrario la Suprema Mano ognora che contemplo l'ordine con cui il tutto è a nostra utilità constituito; e nelle opere sue ovunque io mi rivolga non incontro altro che giustizia ed egualità. E descendendo alle cose particolari io ammiro l'esattezza con cui la valuta ad ogni cosa è posta; e tanto l'ammiro più, quanto conosco la difficoltà che vi è a poter che un solo uomo faccia questo conto, e il prezzo stabilisca. Quale aritmetico può saper dire il prezzo d'una libbra d'oro, cioè d'una mercanzia che fin dall'India ci si reca? Migliaia e migliaia d'uomini v'impiegano la loro industria, tutti in diverse regioni, d'ineguale fertilità,

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

ove è vario il valore della moneta, varia la popolazione e la ricchezza. Altri v'impiega l'opera d'un giorno, altri d'un mese, altri in egual tempo non su d'una, ma su cento e mille libbre s'impiegano. Inegualissima è la proporzione de' talenti di tante diverse persone. Che se si riguarda la vendita, chi sa trovar la giusta proporzione in tanta moltitudine di compratori, che variano nel gusto, nel genio, ne' bisogni, nell'opulenza, che sono in vario numero ne' diversi paesi, e dall'emporio principale chi più, chi meno distanti? Aggiungete i dazi de' principi, il cambio de' mercatanti, le frodi, i controbandi, e finalmente il numero quasi infinito de' pericoli e delle perdite, quanto diseguali nella probabilità, tanto nell'importanza de' danni. E pure da tutti questi princìpi ha da derivare il prezzo d'una cosa; e se un uomo solo si sgomenta e s'arretra, la moltitudine degli uomini che vi hanno interesse il sanno trovare: tanto nelle cose particolari sa più d'un savio solo una moltitudine d'ignoranti. E che questa gente non erri, e sia veramente il prezzo corrente il giusto, si dimostra così. Se tutte le persone che concorrono al commercio dell' oro tutte vivono, tutte si nutriscono, gl'industriosi arricchiscono, i trascurati restano delle loro colpe colla perdita meritamente puniti, è certo che ognuno ha per sé il giusto guadagno ritenuto, niuno ha ai suoi compagni nociuto: altrimente se una classe d'uomini vi perdesse costantemente, sarebbe da lei questa industria abborrita e lasciata, e così il corso di tutta la mercanzia s'arresterebbe, come un oriuolo per la mancanza d'un solo dente dal suo corso si arresta. E se un' altra classe eccedentemente arricchisse, tosto diverrebbe così grande il numero di coloro che i primi e men lucrosi negozi lasciando a questo nuovo si rivolgerebbero, che il momentaneo guadagno in prima fatto si vedria diminuire, ed al giusto grado condursi.

(4) Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1754, Parte Segunda

Instruit par l'expérience que l'amour du bien-être est le seul mobile des actions humaines, [l'homme dans l'état de nature] se trouva en état de distinguer les occasions rares où l'intérêt commun devait le faire compter sur l'assistance de ses semblables, et celles plus rares encore où la concurrence devait le faire défier d'eux. Dans le premier cas il s'unissait avec

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

eux en troupeau, ou tout au plus par quelque sorte d'association libre qui n'obligeait personne, et qui ne durait qu'autant que le besoin passager qui l'avait formée. Dans le second chacun cherchait à prendre ses avantages, soit à force ouverte s'il croyait le pouvoir, soit par adresse et subtilité s'il se sentait le plus faible.

Voilà comment les hommes purent insensiblement acquérir quelque idée grossière des engagements mutuels, et de l'avantage de les remplir, mais seulement autant que pouvait l'exiger l'intérêt présent et sensible; car la prévoyance n'était rien pour eux, et loin de s'occuper d'un avenir éloigné, ils ne songeaient pas même au lendemain. S'agissait-il de prendre un cerf, chacun sentait bien qu'il devait pour cela garder fidèlement son poste; mais si un lièvre venait à passer à la portée de l'un d'eux, il ne faut pas douter qu'il ne le poursuivit sans scrupule, et qu'ayant atteint sa proie il ne se souciât fort peu de faire manquer la leur à ses compagnons.

(5) Adam Smith, *The theory of moral sentiments*, 1759, Parte IV ("Of the effect of utility upon the sentiment of approbation"), Cap. I ("Of the beauty which the appearance of utility bestows upon all the productions of art, and of the extensive influence of this species of beauty")

[The rich] consume little more than the poor, and in spite of their natural selfishness and rapacity, though they mean only their own conveniency, though the sole end which they propose from the labours of all the thousands whom they employ, be the gratification of their own vain and insatiable desires, they divide with the poor the produce of all their improvements. They are led by an invisible hand to make nearly the same distribution of the necessaries of life, which would have been made, had the earth been divided into equal portions among all its inhabitants, and thus without intending it, without knowing it, advance the interest of the society, and afford means to the multiplication of the species.

(6) Adam Smith, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, 1776, Libro IV ("Of systems of political œconomy"), Cap. II ("Of restraints upon the importation from foreign countries of such goods as can be produced at home")

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

As every individual... endeavours as much as he can both to employ his capital in the support of domestick industry, and so to direct that industry that its produce may be of the greatest value; every individual necessarily labours to render the annual revenue of the society as great as he can. He generally, indeed, neither intends to promote the publick interest, nor knows how much he is promoting it. By preferring the support of domestick to that of foreign industry, he intends only his own security; and by directing that industry in such a manner as its produce may be of the greatest value, he intends only his own gain, and he is in this, as in many other cases, led by an invisible hand to promote an end which was no part of his intention. Nor is it always the worse for the society that it was no part of it. By pursuing his own interest he frequently promotes that of the society more effectually than when he really intends to promote it.

(7) Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785, Sección I ("Übergang von der gemeinen sittlichen Vernunfterkenntnis zur philosophischen")

Um... mich in Ansehung der Beantwortung dieser Aufgabe, ob ein lügenhaftes Versprechen pflichtmäßig sei, auf die allerkürzeste und doch untrügliche Art zu belehren, so frage ich mich selbst: würde ich wohl damit zufrieden sein, daß meine Maxime (mich durch ein unwahres Versprechen aus Verlegenheit zu ziehen) als ein allgemeines Gesetz (sowohl für mich als andere) gelten solle, und würde ich wohl zu mir sagen können: es mag jedermann ein unwahres Versprechen thun, wenn er sich in Verlegenheit befindet, daraus er sich auf andere Art nicht ziehen kann? So werde ich bald inne, daß ich zwar die Lüge, aber ein allgemeines Gesetz zu lügen gar nicht wollen könne; denn nach einem solchen würde es eigentlich gar

Para instruirme de la manera más breve pero no falaz con respecto a la respuesta a esta pregunta de si una promesa mendaz es conforme al deber, me pregunto a mí mismo: ¿estaría satisfecho de que mi máxima (salir de aprietos con una promesa no verdadera) valiere como ley general (tanto para mí como para otros), y podría decir: cualquiera puede hacer una promesa no verdadera, cuando se encuentre en aprietos, toda vez que no pueda salir de ellos de otra manera? Me doy cuenta entonces de que puedo querer la mentira, pero no una ley general de mentir, ya que con una tal ley no habría ya promesa alguna, por cuanto sería en vano declarar mi intención respecto a mis acciones futuras a otros, quienes no creerían tal declaración, o si

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

kein Versprechen geben, weil es vergeblich wäre, meinen Willen in Ansehung meiner künftigen Handlungen andern vorzugeben, die diesem Vorgeben doch nicht glauben, oder, wenn sie es übereilter Weise thäten, mich doch mit gleicher Münze bezahlen würden, mithin meine Maxime, so bald sie zum allgemeinen Gesetze gemacht würde, sich selbst zerstören müsse.

temerariamente lo hicieran, me pagarían con la misma moneda, con lo que mi máxima, tan pronto se hiciese ley general, terminaría por destruirse a sí misma.

(8) Immanuel Kant, "Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen", 1797

Wahrhaftigkeit in Aussagen, die man nicht umgehen kann, ist formale Pflicht des Menschen gegen Jeden, es mag ihm oder einem Andern daraus auch noch so großer Nachtheil erwachsen; und ob ich zwar dem, welcher mich ungerechterweise zur Aussage nöthigt, nicht Unrecht thue, wenn ich sie verfälsche, so thue ich doch durch eine solche Verfälschung, die darum auch (obzwar nicht im Sinn des Juristen) Lüge genannt werden kann, im wesentlichsten Stücke der Pflicht überhaupt Unrecht: d.i. ich mache, so viel an mir ist, daß Aussagen (Declarationen) überhaupt keinen Glauben finden, mithin auch alle Rechte, die auf Verträgen gegründet werden, wegfallen und ihre Kraft einbüßen; welches ein Unrecht ist, das der Menschheit überhaupt zugefügt wird.

La veracidad en declaraciones que no pueden evitarse es deber formal del ser humano frente a todos los demás, le sea ello de gran beneficio a él o a algún otro; y si bien al falsificar mi declaración no cometo injusticia contra quien me fuerce injustamente a declarar, con semejante falsificación, a la que (en el sentido de los juristas) no puede llamarse mentira, sí cometo en general injusticia en lo más esencial del deber: es decir, hago, en lo que a mí corresponde, que las declaraciones no sean en general creídas, y con ello que se colapsen y pierdan vigencia todos los derechos que se fundan en contratos; lo cual es una injusticia que se le hace a la humanidad como tal.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

VIII. Filosofía crítica y etología cognitiva*

Mis comensales han adoptado una perspectiva sobre el concepto de espacio en Kant que se refiere constantemente a las ciencias, en particular a las matemáticas y a la física. En esto son fieles al propósito de Kant de echar luz sobre el conocimiento científico. En mi contribución a esta mesa adoptaré una perspectiva un tanto diferente. Mi punto de referencia no será el conocimiento científico sino el conocimiento perceptual ordinario. Para Kant, como para todos los filósofos interesados en el conocimiento desde los griegos, ambos conocimientos están estrechamente ligados; de hecho, uno surge del otro. Y sin embargo, hay una diferencia de perspectiva que me parece tener gran interés y que en nuestro caso permite ver el concepto de espacio de Kant con una luz diferente que la que mis comensales han echado sobre él.

Pero para entrar en calor y conectar con lo que se dijo antes, comienzo hablando de geometría. Kant consideraba sin duda que la geometría euclidiana, junto con la aritmética, el álgebra y el análisis, constituían un componente intuitivo-conceptual indispensable para el conocimiento cien-

* Contribución a un panel sobre "El concepto de espacio en Kant", Maestria en Filosofia (Ciclo 1997-1998), Universidad de Guadalajara, Octubre de 1997. Los comensales a que hago alusión al comienzo de este texto eran el Ing. Edmundo Ponce Adame (Q.E.P.D.) y el Mtro. Enrique Uribe Avín, quienes se refirieron principalmente al diferente papel que juega el espacio euclidiano en la física matemática clásica y en las teorías físicas contemporáneas, así como a las implicaciones de esta diferencia en nuestra estimación de la filosofía crítica de Kant.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

tífico, que para nuestro filósofo es el ejemplo máximo de conocimiento objetivo de que es capaz el ser humano. Esto parece ser puesto en duda por la existencia de teorías científicas que utilizan geometrías no euclidianas (principalmente la teoría relativista de la gravitación). Podría argumentarse, y de hecho se ha argumentado, que este razonamiento no es concluyente habida cuenta de que es posible formular las mencionadas teorías científicas también en el marco de la geometría euclidiana (Lorenzen 1978). Mis comensales conocen este hecho teórico por cierto mucho mejor que yo; pero aunque las cosas sean así (una formulación euclidiana y una no euclidiana en competencia), el hecho puramente teórico de que haya formulaciones no euclidianas, así como el hecho histórico de que esas formulaciones no euclidianas de la teoría general de la relatividad hayan sido las *primeras*, y las formulaciones euclidianas de tal teoría hayan venido *después*, me parece echar por tierra la pretensión de que la geometría euclidiana sea un componente intuitivo-conceptual *indispensable* para la construcción de teorías científicas. Obviamente no es indispensable. Y en la medida en que Kant lo creyó, se equivocó. No se equivocó más que sus contemporáneos; pero tampoco se equivocó menos que ellos.

Sin embargo, toda esta discusión siempre me ha parecido proceder demasiado de prisa y dejar de lado una serie de distinciones que son esenciales para entender el pensamiento kantiano. Aclarar esas distinciones me permitirá ilustrar el interés que tiene la perspectiva que quiero adoptar aquí. Para empezar, la existencia de teorías científicas construidas con el auxilio de geometrías no euclidianas no pone en duda la existencia de un conocimiento objetivo alcanzado con el auxilio del espacio como forma de la intuición. Lo que ocurre es que se tiende a identificar conocimiento objetivo con conocimiento científico, por un lado, y espacio como forma *a priori* de la intuición con geometría euclidiana infalible. Pero estas dos identificaciones son erróneas. Se trata de dos prejuicios muy frecuentes en discusiones sobre Kant. El segundo prejuicio presenta a menudo una forma todavía más general, a saber que el conocimiento *a priori* de que habla Kant estaría ricamente estructurado. Este prejuicio está conectado con el problema del innatismo, aunque Kant resueltamente niega que esa cuestión

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

(si bien interesante) deba dirimirse para hacer una crítica de la razón pura. Aquí me contento con decir que para Kant el conocimiento *a priori* es el que no se deriva de la experiencia, no el que preexiste a la experiencia.

Para Kant el conocimiento científico es, sin duda, el mejor y más eminente ejemplo de conocimiento objetivo de que es capaz el ser humano; y como tal es el mejor argumento contra los escépticos. Pero el conocimiento objetivo es más amplio que el conocimiento científico. Esto me parece tan obvio que no insisto más en ello, excepto para recordar que lo olvidamos demasiado a menudo cuando discutimos a Kant. Por otra parte, tampoco el espacio kantiano es idéntico con la geometría euclidiana, puesto que, en tanto forma de la intuición, no tiene en absoluto carácter conceptual (como lo tiene la geometría euclidiana). Considera Kant que no podríamos crear el constructo conceptual que es la geometría euclidiana sin el espacio como forma de la intuición; pero no al revés. El espacio como forma de la intuición humana es condición necesaria (condición de posibilidad) de la geometría euclidiana, pero no al revés. Y sería absurdo decir que la geometría euclidiana constituye la representación fiel del espacio como forma de la intuición. Se trata de órdenes epistémicos completamente diferentes.

Y con esto entramos propiamente en materia. El espacio es para Kant un componente intuitivo de la constitución de fenómenos y por tanto del conocimiento objetivo de que son capaces los seres humanos. Y antes de proseguir con esto permítanme llamar la atención sobre una situación que pudiera parecer paradójica y que debió haber causado escándalo en nuestro auditorio, pero por alguna razón no lo ha causado: este pequeño simposio se titula "El concepto de espacio en Kant", pero resulta que Kant insiste en que el espacio no es un concepto. La paradoja es sólo aparente, pero aclararla nos ayuda a entender mejor la posición kantiana. Supongan ustedes que el espacio es real, tan real como un perro, un árbol o una piedra: se trataría entonces de un objeto, si bien es un objeto muy grande, de hecho el más grande que pueda haber, puesto que contiene todos los demás objetos. Esta visión ingenua del espacio nos lo presenta como una especie de caja o receptáculo, y por cierto la caja más extensa posible, como quien dice la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

caja de todas las cajas, o como hubiera dicho Saddam Hussein, la madre de todas las cajas.[1]

Tal vez alguno de ustedes se percate ya con esta formulación que se trata en el fondo de una representación sumamente dudosa, pero no importa. Pues bien: una de los cosas que dice Kant es que el espacio no es real, no es ningún objeto, ni grande ni pequeño, sino si ustedes quieren aquello que nos permite decir que hay objetos y que unos son más grandes y otros más pequeños. El espacio es un principio (punto de partida, ἀρχή), no una cosa. Pero es un principio peculiar, ya que no es estrictamente algo que pensemos ni que nos permita pensar; por lo tanto no es un concepto. Es más bien algo que nos permite sentir: cuando percibimos objetos y vemos que unos son más grandes y otros más pequeños, unos están más lejos y otros más cerca, etc., percibimos todo eso gracias al espacio, que es el principio ordenador de esas percepciones. Para Kant, pensar y sentir son dos cosas

[1] En realidad, la visión no es tan ingenua, sino que, como nos recuerda Einstein, en el prefacio a Jammer (1993), es el producto de una atrevida conjetura de Newton. La verdadera visión ingenua es la de espacio como lugar: "[I]t seems that [the concept of space] was preceded by the psychologically simpler concept of place. Place is first of all a (small) portion of the earth's surface identified by a name. The thing whose 'place' is being specified is a 'material object' or body. Simple analysis shows 'place' also to be a group of material objects. Does the word 'place' have a meaning independent of this one, or can one assign such a meaning to it? If one has to give a negative answer to this question, then one is led to the view that space (or place) is a sort of order of material objects and nothing else. If the concept of space is formed and limited in this fashion, then to speak of empty space has no meaning…" (Jammer 1993: xv). Esta concepción ingenua es, en efecto, la que encontramos codificada en la *Lección de física* de Aristóteles, ese gran sistematizador de las teorías implícitas de los seres humanos (véase especialmente Libro IV). Sin embargo, nos dice Einstein, es posible pensar de una manera muy diferente: "Into a certain box we can place a definite number of grains of rice or of cherries, etc. It is here a question of a property of the material object 'box', which property must be considered 'real' in the same sense as the box itself. One can call this property the 'space' of the box. There may be other boxes which in this sense have an equally large 'space'. This concept 'space' thus achieves a meaning which is freed from any connection with a particular material object. In this way by a natural extension of 'box space' one can arrive at the concept of an independent (absolute) space, unlimited in extent, in which all material objects are contained. Then a material object not situated in space is simply inconceivable; on the other hand, in the framework of this concept formation it is quite conceivable that an empty space may exist." (*Ibid.*) Esta concepción moderna y mucho menos natural, llamada del *espacio absoluto*, se opone a la concepción antigua y natural de lugar o *espacio relativo* (favorita también de Leibniz); y sólo será substituida por la concepción relativista de Einstein, aún más alejada de los modelos mentales ordinarios, y en la cual el espacio y el tiempo forman un todo inseparable.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

radicalmente diferentes; como lo eran también para los filósofos griegos, al menos desde Parménides, y como lo siguieron siendo a lo largo de la tradición filosófica europeo-occidental desde entonces y hasta ahora.

Ciertamente piensa Kant que no podemos los seres humanos ver nada sin pensar eso que vemos (es decir, sin categorizar o clasificar, decirnos qué es eso que vemos, ni sin juzgar cómo es eso qué vemos, sin *predicar* algo de eso que vemos); y uno de sus objetivos es mostrar cómo se combinan en la mente humana ese pensar con aquel ver, de manera que siempre veamos pensando. Y sin embargo insiste en que se trata de dos cosas distintas, que conviene por ello separar en nuestro análisis del conocimiento humano, aunque no estén separados en la vida. Por cierto, una manera de aclararse esto es considerando que, si bien no es posible ver sin pensar, en cambio sí es posible pensar sin ver (u oír o sentir en general). De hecho, es este pensar sin ver el que, según Kant, es el responsable de dos edificios intelectuales de gran importancia en la historia del pensamiento: la lógica y la metafísica.

Para Kant, la primera es un instrumento de gran valor, mientras que la segunda (si bien parte ineludible de la naturaleza humana) es un conjunto de ilusiones y sofismas. Con todo, tienen una cosa en común: ser productos de la razón pura, es decir de la mente humana en cuanto pensante pero desligada de la actividad de los sentidos. Tenemos, nos dice Kant, dos grandes capacidades cognitivas: una es el pensamiento (o la razón o el entendimiento o la inteligencia o el intelecto o como quieran ustedes llamarlo) y otra son los sentidos. Usualmente combinamos pensamiento y sentidos en nuestras actividades mentales y cognitivas; pero a veces dejamos a los sentidos y nos abandonamos a un pensar frenético que no tiene en cuenta ya la información que nos llega por los sentidos. Este pensamiento desbocado es el que produce la metafísica. Pero el pensamiento puede combinarse con los sentidos para producir conocimiento propiamente dicho. Es esta combinación la que le interesa describir a Kant. Y en esa combinación juega un papel importantísimo el espacio en cuanto principio supremo de la sensibilidad. Pero en tanto que tal principio, el espacio no es un concepto, ya que los conceptos son propios del pensamiento. La crítica de la razón pura consiste entonces en mostrar de qué manera la lógica se

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

combina con la intuición para producir el conocimiento objetivo, y en particular el conocimiento científico; y consiste también en mostrar cómo es que cuando la lógica no se combina con la intuición, sino que procede sola, lo único que consigue es enredarnos en conflictos y contradicciones, haciéndonos creer que sabemos algo, cuando no sabemos nada. Todo lo que sabemos, lo sabemos por combinación de lógica e intuición.

Retomemos el hilo: había yo dicho que el espacio es para Kant un componente intuitivo de la constitución de fenómenos y por tanto del conocimiento objetivo de que son capaces los seres humanos. Otros seres podrían ser capaces de conocimiento objetivo sin tener ese particular componente intuitivo. La referencia inmediata de Kant, conforme a su época, es obligadamente teológica (el conocimiento de Dios o tal vez de los ángeles, si los hubiere), pero el desarrollo de su sistema lo llevó al umbral de un pensamiento biológico que, apoyándose sobre Kant, habría de desarrollar su idea con referencia a otros organismos producto de la evolución, quiero decir: concibiendo la constitución de fenómenos con el auxilio de componentes intuitivos diferentes, en particular con "espacios" diferentes. La investigación de esos "espacios" inicia con la fisiología de Helmholtz, continúa con la biología teórica de Uexküll, la psicología de la Gestalt de Köhler, Koffka y Wertheimer, la psicología experimental conductista de Hull, Tolman y Skinner, la etología de Holst, Tinbergen y Lorenz, la "psicología ecológica" de J.J. Gibson, y finalmente culmina en nuestros días con el campo actual de la "etología cognitiva" o "cognición comparada" (véase p.ej. Aguilar 1990, Ristau 1991, Roitblat & Meyer 1995, Heyes & Huber 2000). La idea es que cada organismo tiene acceso cognitivo al mundo mediante lo que Kant hubiera llamado "formas de la intuición" diferentes, debido tanto a órganos de los sentidos como a sistemas nerviosos y patrones conductuales diferentemente desarrollados y adaptados al medio ambiente.[2] Llamemos a ese conjunto de dotaciones producto de la

[2] Conviene advertir que el medio ambiente de los organismos en sentido estricto es doble: externo e interno. Descubrir el segundo (el *milieu interne*) fue el gran descubrimiento de Claude Bernard. Para simplicidad del razonamiento, podemos aquí ignorar esa importante distinción y proceder de la manera usual e ingenua, o sea pensar que el medio ambiente se reduce al medio exterior.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

selección natural el *aparato cognitivo* del organismo estudiado. Diremos entonces que el medio ambiente (*Umwelt*) juega el papel de la "cosa en sí" kantiana, cognoscible para un organismo solamente a través de su aparato cognitivo, particularmente a través del "espacio" en tanto que forma de la intuición. El ser humano no sería sino uno de tantos organismos, dotado de un aparato cognitivo específico; pero todos los organismos capaces de sentir (intuir) en general, y el ser humano en particular, "espacializarían" el medio ambiente de maneras diferentes y distintivas.[3]

Podemos llamar, si queremos, "geometrías" a semejantes espacializaciones: Descartes nos enseñó a hablar así cuando dijo que "el alma" (es decir, lo que hemos convenido en llamar el aparato cognitivo) podía conocer la distancia a que se encuentra un objeto mediante "una especie de geometría natural", calculándola por triangulación; y cuando en el siglo XIX nos comenzamos a acostumbrar a hablar de "geometrías" en plural (en parte, aunque no exclusivamente, por la invención de las no euclidianas), esa manera de hablar ha resultado útil. Sin duda podemos hablar así, pero al hacerlo no debemos confundir esas "geometrías" con la geometría de que hablaba Kant. Para el filósofo de Königsberg la geometría (euclidiana) es un constructo conceptual, una conceptualización del componente intuitivo que es el espacio. Tal geometría es de un orden epistemológico completamente diferente de las "geometrías" en el sentido de las espacializaciones con que cada organismo enfrenta al medio ambiente. Nada garantiza que el cerebro realice computaciones de una manera semejante a las proposiciones de nuestras teorías geométricas, de la misma manera que nada garantiza que el cerebro produzca oraciones de manera semejante a las reglas postuladas por nuestras teorías gramaticales. Hay incluso evidencia de que lo hacen en los dos casos de manera muy diferente. Nuestras teorías,

3 Por supuesto que esta "espacialización" no va aislada, sino que es parte de esquemas de "temporalización" y con ello de "causalización", "substancialización", etc., recorriendo todas las formas de pensamiento de las que habló Kant, y otras de las que no habló. Un ejemplo de investigación científica, de notable relevancia para la filosofía crítica en el sentido que estoy tratando de explicitar, es la de Daniel Povinelli (2000), quien trata de demostrar experimentalmente que la mente de los chimpancés lleva a concepciones físicas muy diferentes que las del ser humano precientífico.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

geométricas o gramaticales, pueden utilizarse para modular la producción y la conducta; pero no deben confundirse con los procesos mentales y cerebrales mismos.

Veámoslo de otra manera. La investigación científica mencionada antes está comenzando a mostrarnos las peculiaridades específicas de diferentes organismos en su forma de espacializar el mundo. El tema es complejo y no puedo siquiera esbozarlo aquí. Pero baste una analogía. Todos sabemos que la percepción de los colores en el ser humano está limitada a un cierto rango de las longitudes de onda de la luz: no somos capaces de percibir ni la luz infrarroja ni la luz ultravioleta. Otro tanto vale para el oído y en general para la percepción sensorial a través de cualquiera de los órganos de los sentidos. Y sabemos que otras especies tienen límites diversos a los de los seres humanos. Pues bien: lo mismo podemos decir de los procedimientos específicos de ordenar espacialmente al mundo. El estudio de tales procedimientos constituye una parte importante del campo interdisciplinario que se conoce como "cognición comparada", a saber la parte que a mí me gustaría describir como la forma contemporánea que toma la empresa filosófica que llamaba Kant "estética trascendental".[4] Un ejemplo sencillo es la variabilidad entre especies a la hora de percibir movimiento según las distintas velocidades: los seres humanos p.ej. no podemos percibir ni el movimiento heliotrópico de una flor ni el latigazo de la lengua de una rana al capturar su presa. Para poder observar ambos necesitamos de un artefacto fotográfico cuya película debemos correr

[4] Otra parte sería, claro está, una nueva forma de "lógica trascendental", dividido convenientemente en dos partes. Por un lado, tendríamos una analítica transcendental, cuyo cometido sería estudiar las categorías, es decir los *conceptos* (ahora sí) fundamentales que utiliza un organismo cualquiera, así como los principios o *proposiciones* fundamentales que permiten organizar los conocimientos (la experiencia) de que tal organismo es capaz. Los estupendos trabajos de Helmholtz (1867) y Michotte (1954) pueden verse como contribuciones clásicas a semejante analítica transcendental. Por otro lado, tendríamos una dialéctica transcendental, encargada de explorar la manera en que esos conceptos y proposiciones conducen a error al organismo de manera sistemática. Un intento sistemático, aunque sin sucesión, de crear esa dialéctica transcendental como ciencia empírica para el caso de los seres humanos, la realizó Pareto en su *Trattato di sociologia generale* de 1916; pero sólo durante la segunda mitad del siglo XX hemos presenciado la constitución de tal ciencia dentro de la psicología social y la economía experimentales (referencias en la tercera parte del capítulo anterior).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

después mucho más rápido (para la danza delicada de la flor en busca del sol) o mucho más lento (para el insecto atrapado por la punta certera de la lengua). Otros animales podrán acaso percibir uno o el otro directamente con sus respectivos aparatos cognitivos; en términos kantianos, sus formas de la intuición, sus categorías y principios intelectuales, así como el esquematismo que los conecta serían justamente otros que los nuestros.

Conviene observar aquí que esta nueva estética trascendental que formaría parte de la cognición comparada no parece contener al idealismo trascendental, lo cual parece paradójico. En efecto, los etólogos y demás especialistas que estudian los modos de espacialización de los diferentes organismos suponen todo el tiempo que el espacio es algo real, no ideal. Es lo mismo que parecen suponer los físicos; y ello constituye la contradicción aparentemente más flagrante entre Kant y la ciencia. Pero se trata de mera apariencia. Lo importante es distinguir entre (1) la perspectiva de tercera persona –el observador– que adopta el científico cuando estudia un organismo, la cual le permite distinguir entre el espacio "real" en que se mueve y percibe ese organismo, y (2) el peculiar procedimiento de espacialización que utiliza frente a dicho espacio "real", es decir el espacio como forma de su intuición. Para el organismo estudiado el espacio no es un peculiar procedimiento de espacialización, sino (como decía Ortega) una pura y nuda realidad. El científico sabe mejor lo que ocurre de lo que lo saben los organismos que estudia. Pero por ello mismo, si el organismo estudiado es un humano, entonces el científico, que también lo es, tiene por fuerza que creer que él mismo, cuando no es observador (cuando pasa de la tercera a la primera persona), cree también en un espacio "real" (si bien sabe como científico que no hay tal, sino que se trata "solamente" de un mero modo de espacialización). El concepto de espacio real, como el más general de medio ambiente (*Umwelt*), corresponde a la "cosa en sí" kantiana: se trata en el fondo de un concepto límite necesario para el estudio científico del conocimiento objetivo.

Como la cosa es complicada, voy a tratar de decirlo de otra forma. Distingamos dos momentos de la crítica de la razón pura. En un primer momento, la crítica de la razón pura es la construcción de un observador externo E de los seres humanos H (concebidos justamente como objeto

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de observación). En tal y tamaña construcción el observador *E* supone la "realidad" del espacio en que se mueven y perciben los organismos *H* según una forma de la intuición particular (una forma específica de su especie, como se dice en inglés: *species-specific*), y *E* busca las condiciones de posibilidad del conocimiento objetivo que puedan tener los organismos *H*. En un segundo momento de la crítica de la razón pura, el observador externo *E* deja de serlo y adopta la perspectiva de primera persona a fin de meditar (en el sentido cartesiano). En este nuevo carácter podemos llamarlo *M* (por "meditador"). Pues bien, *M* se percata entonces de que ese espacio "real" que suponía percibido según una forma particular por los organismos *H* que estudiaba en tanto que *E* (y de los que él, *M*, es un espécimen) no puede ser percibido por él, por *M*, sino igualmente según una forma particular (en el caso que hemos venido discutiendo, la misma que la del organismo observado, pero diferente en el caso de otros organismos). No es por tanto "real" en el sentido ingenuo que supuso primero.

Concluyendo pues: la estética trascendental se ha convertido en una ciencia empírica muy rica (aunque no bajo ese nombre). Dicho sea de paso, esa investigación empírica se ha desligado casi totalmente del estudio del conocimiento científico, sea que éste lo lleven a cabo los mismos científicos o bien el conjunto de especialistas de que todos hemos oído hablar (filósofos de la ciencia, historiadores de la ciencia, sociólogos de la ciencia, antropólogos de la ciencia, psicólogos de la ciencia, especialistas en inteligencia artificial que construyen modelos del descubrimiento científico). Aquí reside la razón profunda de que hable yo de dos perspectivas diferentes: la perspectiva de mis comensales parte del estudio del conocimiento científico; la mía parte del estudio del conocimiento perceptual ordinario (y comparativo).

¿Se juntarán algún día las dos perspectivas? Nadie lo sabe, pero hay indicaciones positivas: en años recientes comienza de nuevo a despertarse el interés de reunir ambos campos, p.ej. por parte de los psicólogos de la ciencia y otros especialistas (cf. Giere 1992). En cualquier caso, debemos recordar que la obra de Kant se sitúa en una perspectiva que ya no es exactamente la nuestra, a pesar de que la terminología filosófica lo oculte muchas veces. Esta perspectiva es la de que es posible construir una teoría que nos

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

explique tanto la percepción sensorial y el conocimiento que fundamos sobre ella, o sea el conocimiento perceptual o perceptivo, como también el conocimiento científico. Lo que encontramos hoy día, sin embargo, es una enorme especialización: por un lado tenemos a los especialistas en la teoría del conocimiento científico, entre quienes destacan los filósofos de la ciencia, los historiadores de la ciencia, los sociólogos y antropólogos de la ciencia, y más recientemente los psicólogos de la ciencia; mientras que por otro lado tenemos psicólogos cognitivos, psicólogos sociales, neurólogos, neuropsicólogos, neurofisólogos, psicofisiólogos, especialistas en inteligencia artificial, sistemas expertos y robótica, y otra vez antropólogos, sociólogos y hasta lingüistas, todos ellos interesados en el estudio de la percepción y en general del conocimiento ordinario.

Cualquiera que se haya asomado a los escritos de estos dos grandes grupos de especialistas se habrá dado cuenta de que no hay gran comunicación entre ellos. Incluso un autor como Richard L. Gregory, uno de los más prestigiados estudiosos de la percepción visual, ha escrito un libro sobre la ciencia donde las conexiones entre ciencia y percepción no son exploradas sistemáticamente y casi siempre no rebasan el nivel anecdótico (Gregory 1981). Ya no resulta pues evidente de suyo que la brecha entre el conocimiento perceptual y el conocimiento científico sea franqueable. De hecho, algunos de los grandes pensadores de vanguardia del conocimiento científico más avanzado (me refiero a la física) han dicho de varias maneras que éste rebasa la capacidad intuitiva de los seres humanos: hemos construido teorías científicas altamente corroboradas por la experiencia, es decir por nuestros aparatos de medición extrasensorial, las cuales describen y explican un mundo que no podemos imaginar en los términos de nuestro aparato sensorial.

Aunque no se ha dicho la última palabra sobre el asunto, este tipo de aseveraciones sugieren la existencia de discrepancias epistemológicas que hacen por lo menos dudosa la posibilidad de una teoría unificada de la percepción y de la ciencia. Sin embargo, este es un supuesto absolutamente básico de la teoría kantiana en general y de su concepto de espacio en particular. Dicho sea de paso, no solamente de la teoría kantiana: en realidad se trata de un supuesto básico de todo el pensamiento postparmenídeo y

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

que la mayoría de los filósofos comparten, incluso en la actualidad. En ese sentido, las discusiones filosóficas no están, en mi opinión, a la altura de los tiempos, pues ignoran esas discrepancias. ¿Hay manera de unificar las dos perspectivas? No lo sé; aunque me encantaría que la hubiera, no hemos, creo yo, hecho los suficiente progresos en ambas especialidades como para pretender responder a la pregunta. Sin duda, podría argumentarse, desde un punto de vista sumamemente general, que así como la percepción, en nosotros y en las demás especies dotadas de órganos de los sentidos, es un producto de la evolución natural (es decir de la variación y la selección, en medio de accidentes y contingencias y con la posible mezcla de algún principio de autoorganización local), así también debe tratar de explicarse la ciencia. Pero esto nos lleva a un debate muy amplio sobre la relación entre la herencia biológica y las construcciones culturales que apenas comienza a iniciarse en un estilo coherente: las preguntas son todavía balbuceantes y las respuestas muy lejanas. Creo por ello que conviene todavía por un tiempo mantener distintas las dos cuestiones para alcanzar cierta claridad sobre la teoría del conocimiento, el lugar que en ella ocupa el concepto de espacio, y la posible vigencia de las indagaciones kantianas para nosotros.

A pesar de las salvedades que acabo de anotar, imaginemos por un momento que lográsemos una perspectiva unificada sobre el conocimiento científico y el conocimiento perceptual ordinario. Si bien tal sería justamente el sentido de la empresa kantiana –que quería ser una teoría unificada del conocimiento objetivo de los seres humanos–, debemos a lo menos cuidarnos de identificaciones precipitadas que nos pudieran ocultar las preguntas interesantes. Termino por ello mi presentación planteando una de esas preguntas y esbozando una posible respuesta. La pregunta es: ¿cómo surge la geometría euclidiana? Se trata, por un lado, de una pregunta histórica: ¿cómo ocurrió que los primeros geómetras, los primeros conceptualizadores del espacio (de esa forma de la intuición que es el espacio según Kant), lo conceptualizaron así y no de otra manera? (Como tal pregunta histórica tiene una paralela en la pregunta: ¿cómo es que personas como Einstein o Minkowski conceptualizaron el espacio de otra manera?) Pero también la podemos formular como una pregunta psicológica: ¿cómo es que los seres humanos adoptamos con tanta facilidad la geometría euclidiana y razona-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

mos en sus términos? (Sin duda podría ser optimista en ello; pero tal vez no tanto cuando pensamos qué difícil es adoptar, o siquiera entender, alguna de las geometrías no euclidianas; lo que constituye la pregunta paralela).

Yo no sé la respuesta a estas preguntas, y creo que nadie más lo sabe, pero me gustaría sugerir una hipótesis. Partamos de un hecho irrefutable: el mundo natural no parece muy euclidiano, pero en cambio el mundo construido por los seres humanos "se ve" en general tremendamente euclidiano. En él todo parece regido por líneas rectas y ángulos rectos en el sentido usual del término. Mi hipótesis, dicha con suma brevedad, es que la geometría euclidiana es la conceptualización del espacio tal como lo percibimos en el mundo artificial construido por los humanos, y tal como nosotros mismos lo construimos técnicamente (Lorenzen 1961, Inhetveen 1983).

Por razones profundas, esto me parece perfectamente congruente con la postura kantiana, aunque no puedo explicarlo aquí en detalle debido a la brevedad del tiempo y debo contentarme con una advertencia final: para desarrollar la idea de la geometría euclidiana como producto de la técnica habría que hablar sobre el tercero y más insidioso prejuicio, a saber que la percepción es algo puramente pasivo. Podemos decir que consiste en identificar conocimiento y contemplación. Desde antiguo el modelo del sabio es el de alguien que se está muy quieto contemplando. Se trata en cierto modo de una deformación profesional. El filósofo es alguien que se dedica a pensar; y en general no hace mayor cosa, o por lo menos así se percibe él y así lo perciben los demás. Esto lo lleva a veces a autocaricaturizarse. Un caso extremo es cuando se utiliza como ejemplo de la percepción el ver una manzana sobre una mesa (ejemplo que utilizan muchos filósofos). La caricatura consiste en que el sujeto perceptual está cómodamente sentado en su sillón viendo la manzana sobre la mesa (misma que después de verla se va a comer probablemente, pero esto ya no entra en las consideraciones filosóficas). Este ejemplo sugiere algo que es profundamente erróneo, porque nos hace olvidar que la percepción humana (y animal) es básicamente activa: todo en nuestro cuerpo se mueve cuando vemos, comenzando desde los impulsos nerviosos que controlan la visión y pasando por los movimientos oculares hasta el desplazamiento del cuerpo donde están instalados los ojos. Y aunque Kant, como todos los filósofos,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y fiel a la tradición contemplativa, ocasionalmente utiliza ejemplos del tipo pasivo, nunca lo hace cuando realmente está pensando con profundidad: la percepción es en Kant tremendamente activa, es hacer algo y es parte de acciones y conductas complejas.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

APLICACIONES SISTEMÁTICAS

"And at last we've got to the end of this ideal race-course! Now that you accept *A* and *B* and *C* and *D*, *of course* you accept *Z*."

"Do I?" said the Tortoise innocently. "Let's make that quite clear. I accept *A* and *B* and *C* and *D*. Suppose I *still* refused to accept *Z*?"

"Then Logic would *force* you to do it!" Achilles triumphantly replied. "Logic would tell you 'You can't help yourself. Now that you've accepted *A* and *B* and *C* and *D*, you *must* accept *Z*!' So you've no choice, you see."

"Whatever Logic is good enough to tell me is worth *writing down*," said the Tortoise. "So enter it in your book, please..."

–Lewis Carroll

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

IX. De la naturaleza de la conciencia a la conciencia de la naturaleza*

Estamos aquí reunidos para hablar de la conciencia desde múltiples perspectivas. La mía será la de alguien que es filósofo y habla aquí como filósofo. Pero debo advertir que decir esto se presta muy fácilmente a malos entendidos, toda vez que la tribu de los filósofos manifiesta algunas costumbres extrañas que yo no comparto ni cultivo. Es tal vez mejor demostrar esto de entrada con ejemplos prácticos. En primer lugar, los filósofos discuten algo que ellos llaman el problema de la conciencia, y que hoy día deberíamos llamar mejor el problema *filosófico* de la conciencia a fin de distinguirlo del problema *científico* de la conciencia, entendiendo aquí por "científico" en primer lugar "empírico", aunque sin que ello, por supuesto, sea lo contrario de "teórico".[1] Se ha dicho que filosofar es antes que nada asombrarse, pero lo que a mí me asombra antes que cualquier otra cosa es la peculiar estructura de ese famoso problema filosófico de la conciencia; me asombra porque, no habiéndome nunca inquietado, les inquiete a otros

---

* Este texto es una mezcla de dos presentaciones orales, mi intervención en el Coloquio *El papel de la ciencia en el estudio de la conciencia* (Guadalajara, 25 de Noviembre de 1999) y mi contribución al simposio sobre la conciencia que tuvo lugar en la *V Reunión Nacional y IV Internacional de Pensamiento y Lenguaje* (Guanajuato, 12-14 de Abril de 2000). Una versión breve, en una sola página, de la parte numerada de este texto fue entregada a los participantes del Coloquio de Guadalajara para facilitar la discusión.

1 De hecho, las mismas reflexiones filosóficas forman parte integral de las "teorías" científicas, pero usadas juiciosamente. Y las reflexiones filosóficas deberían hacer uso, también juicioso, de los datos "empíricos". En esto creo distinguirme de otros miembros de la tribu filosófica.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

tanto y les haga escribir tanto. El problema científico de la conciencia sí que me parece interesante, sobre todo cuando lo tratan ciertos autores.[2] Este problema científico coincide en gran medida con lo que Chalmers (1995, 1996), el matemático metido a filósofo, llama "el problema *fácil* de la conciencia", que por supuesto nada tiene de fácil, y llamarlo fácil es acaso lo que le pasa a un matemático cuando se mete a filósofo.

Este problema "fácil", o mejor dicho, este conjunto de problemas "fáciles", es intrínsecamente fascinante:

- ¿Cuál es el substrato neurológico de los distintos estados de conciencia?
- ¿Por qué se ven afectados esos estados de conciencia por ciertas lesiones del sistema nervioso (lesiones en el cerebro mismo o en algunas terminaciones del sistema nervioso, como es el caso de los miembros amputados)?
- ¿Por qué se ven afectados esos estados de conciencia por la acción de ciertos fármacos?
- ¿Cuál es la función (cognitiva, afectiva o conativa) de la conciencia?
- ¿Cuál es el origen evolutivo de la conciencia?
- ¿Cómo determinar cuándo hay, comienza a haber, deja de haber, conciencia (en humanos normales, en pacientes, en infantes, en animales)?

Todas las investigaciones que se vienen realizando de manera creciente sobre estas y otras preguntas asociadas pertenecen de lleno a ese grupo algo amorfo de disciplinas que llamamos, a falta de mejor nombre, "ciencias cognitivas", si bien ni todas son "ciencias" en el mismo sentido ni todo lo

---

2 Aunque la literatura es enorme, cito aquí algunos de los mejores libros que he leído sobre el tema: Humphrey (1983), Baars (1988, 1997), Rosenfeld (1992), Damasio (1994), Greenfield (1995), Pöppel (1997), Weiskrantz (1997), Ramachandran (1998). La literatura de los últimos diez años se ha vuelto inabarcable y no tiene ya caso seguir dando ejemplos. Para una primera orientación sobre el tema, el lector puede consultar Blackmore 2003 y en español Díaz 2007. Por lo demás, una colección de artículos de acceso libre se pueden encontrar en <http://consc.net/online> por cortesía de David Chalmers.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

que estudian se deja calificar cómodamente por el adjetivo "cognitivas".[3] Y que esto sea así es maravilloso. Se ha dicho muchas veces, y correctamente, que la historia de las disciplinas que estudian la mente ha pasado en los últimos 200 años por tres estadios: en el primero había una tendencia a identificar mente y conciencia (todo acto mental era consciente); en el segundo estadio se decidió, por buenas razones metodológicas, eliminar la mente como tal (a favor de la "conducta"), al tiempo que se iba reconociendo la amplitud e importancia de la mente "inconsciente"; en el tercer estado se llegó finalmente a una aceptación de que la "conciencia" es un aspecto de la mente, y así un verdadero problema, si bien tiene ahora un aspecto y un contenido distintos.[4]

Pero veamos: ¿qué clase de cosa es la filosofía, que permitiría una perspectiva particular digna de ser escuchada? A la filosofía a veces se la

---

3 Digo que no todas las ciencias cognitivas son "ciencias" en el mismo sentido, porque en la versión ya clásica de Howard Gardner (1985) se habla de seis ciencias cognitivas, a saber la psicología cognitiva, la neurociencia cognitiva, la lingüística, la antropología cognitiva, la inteligencia artificial y la filosofía de la mente. La psicología y neurociencia cognitivas son ambas ciencias experimentales, aunque con enfoques y métodos diferentes; la lingüística y la antropología cognitiva son primordialmente disciplinas observacionales y descriptivas, y ambas comienzan a ser en parte experimentales, aunque, por otro lado, la primera es altamente formal y la segunda no; la inteligencia artificial es en parte matemática (teoría de la computación) y en parte ingeniería (programación y robótica); y la filosofía de la mente es, como toda otra rama de la filosofía, especulación.

Digo que no todo lo que investigan las ciencias cognitivas se deja calificar cómodamente por el adjetivo "cognitivo", porque ellas, en efecto, no solamente investigan funciones asociadas al conocimiento en el sentido usual de la palabra (percepción, atención, memoria, lenguaje, categorización, formación de creencias, razonamiento, planificación, decisión), sino también otras que los legos considerarían de otro tipo (afectividad, estados de ánimo, motivación, volición, decisión, compulsiones, movimiento, acción). Sin embargo, un supuesto de las ciencias cognitivas es que a todas las funciones subyacen "representaciones" y "procesamiento de información", y esto es a lo que alude aquel adjetivo.

4 Esta minihistoria de los estudios de mente y conciencia simplifica mucho las cosas naturalmente, y hay que decir en particular que la idea de que lejos de ser mente y conciencia lo mismo, resulta más bien que la mente es en gran medida inconsciente tiene una larguísima historia (cf. Ellenberger 1970). Por no citar más que un caso notable: mientras que Kant suele hablar como si la mente humana fuera siempre consciente, su seguidor Jakob Friedrich Fries (1807) insiste con toda la claridad deseada en la existencia de grandes e importantes porciones subterráneas, para las que usa la colorida expresión *der untere Gedankenlauf*, algo así como "los procesos cognitivos que van por debajo". Tal vez el primer filósofo en darse cuenta de la importancia del inconsciente fue Leibniz (cf. Tallis 2002). El caso particular de Schopenhauer se trata en Zentner (1995).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

presenta (incluso por gente que nominalmente se dedica a ella) como una especie de disciplina científica o cuasi-científica; en otros casos se llega a decir que la ciencia se ha separado de la filosofía o emerge de ella (la filosofía como "madre" de la ciencia). Pues bien, aparte de que el concepto de "ciencia" es manejado aquí con mucha ligereza y habría que hacer muchas distinciones (pero si empiezo tratando de hacerlas no acabo), toda esta manera de hablar es perfectamente absurda y lo que muestra es mucha ceguera o mucha ignorancia (o ambas cosas). Desde un cierto punto de vista, la filosofía es algo perfectamente distinto de la ciencia, por cuanto busca algo completamente distinto. La filosofía es búsqueda de la sabiduría o, como también podemos decir, búsqueda de la felicidad. Lo cierto es que se basa en una apuesta: en que la verdadera sabiduría y la verdadera felicidad requieren de saber la verdad. Es una apuesta en cierto modo quijotesca, pero así están las cosas. Y de allí viene la conexión (la verdadera conexión) con la ciencia: que en cuanto ésta es la manera que se ha fijado en nuestra época para buscar, y hasta cierto punto encontrar, la verdad, resulta que la filosofía se preocupa, y no puede menos de preocuparse, de los resultados de la ciencia. Otra manera de definir la filosofía es diciendo que el filósofo es aquél que vive de acuerdo con lo que sabe. Nada más, pero tampoco nada menos. Es en este contexto que planteo aquí la necesidad de que el filósofo (en este caso, yo) se enfrente al problema de la conciencia.[5]

Ahora bien: el problema de la conciencia es, para el filósofo, la conjunción de dos hechos. El primer hecho es que la palabra "conciencia", por una serie compleja de accidentes y destinos históricos, se ha vuelto central en el pensamiento occidental: ha pasado a designar la manera como se nos revela el Mundo o el Ser, y que expresa nuestra Esencia, nuestro Destino y nuestra Misión. Esta son maneras altisonantes de hablar, pero no es mi culpa. En todo caso, lo que quiero decir es simple. El ser humano, y su lugar en el universo, han sido definidos de muchas maneras; y la última de estas definiciones ha sido ésta: el ser humano es conciencia. Y es en tanto que conciencia que el mundo (la naturaleza, la creación, etc.) le es dado al ser

[5] El énfasis adoptado aquí (como en el capítulo II) es parte de una estrategia argumental que permite simplificar la discusión. Si adoptásemos la división en tres funciones que presento en el capítulo VII, la discusión se volvería más interesante, pero también más difícil de seguir.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

humano. De ahí que se digan cosas como que es la "última frontera", que el problema profundo de las ciencias cognitivas es la conciencia, que es el producto más refinado y misterioso del objeto más complejo del mundo, y semejantes cosas más. Esto no es algo que se me ocurrió a mí; reporto lo que oigo por doquier. El segundo hecho está conectado con éste: y es que la ciencia, y particularmente el grupo de disciplinas llamadas "cognitivas", y dentro de ellas todavía más especialmente las "neurociencias", se han comenzado a ocupar crecientemente con la conciencia, dando lugar a una serie de investigaciones fascinantes.

He dicho que soy filósofo, pero que hay algunas maneras de hacer filosofía de la conciencia con las que no comulgo. Hay una, sin embargo, con la que sí comulgo, y es la de plantearse la pregunta más filosófica de todas en mi opinión: por qué nos interesa (o hasta dónde *debería* interesarnos) estudiar la conciencia. Creo que en la literatura, múltiple como es, esa pregunta no se ha contestado adecuadamente. Esa literatura es muy amplia, y abarca todas las disciplinas, tradiciones y prácticas de los seres humanos: todas ellas nos tienen algo que enseñar sobre la conciencia. Y cuando digo todas, quiero decir exactamente eso: *todas*. No son nada más las disciplinas, tradiciones y prácticas que llamamos científicas. Son todas. No se excluyen de ellas, pues, ni la literatura ni las artes, todo eso que, junto con la filosofía, llamamos desde el Renacimiento las *humanidades*, y que no son ciencias ni pretenden serlo ni deben pretenderlo. Tampoco se excluye ninguna de las otras disciplinas, tradiciones y prácticas que pudiéramos llamar "liberales", las técnicas, ingenierías, artesanías, etc., como tampoco la vida entera del comercio, la industria y los negocios. Dicho sea de paso, la razón profunda por la que yo me dedico a la filosofía es justamente que me di cuenta todas las veces que estuve a punto de "especializarme" en algo –y lo he intentado en muchas cosas diversas– que eso no me satisfacía, porque siempre me encontraba preguntándome cosas que eran en general anatema dentro de las especialidades, y que sólo siendo filósofo me podía sentir con el derecho (para algunos sin duda ilegítimo) de meter mis narices donde se me antojara. Esto tiene, por supuesto, desventajas pero también ventajas, o por lo menos así lo creo. Para usar el cliché al uso, ustedes juzgarán mejor que yo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Hay muchas razones para interesarse por el problema científico de la conciencia, y el tiempo no me alcanzaría para repasarlas.[6] También hay muchas razones, unas más válidas que otras, para interesarse por algo que podríamos llamar el problema filosófico de la conciencia; y podría dedicarme aquí a mostrar el escaso mérito de algunas de ellas; pero como muchos otros autores lo han hecho o lo están haciendo, prefiero utilizar el escaso tiempo que me ha sido asignado para presentar una razón por la que el problema científico de la conciencia tiene un interés filosófico.[7]

6 Las razones para ocuparse de la conciencia son en parte científicas, en parte metacientíficas. Entre las razones estrictamente científicas hay que destacar, en primerísimo lugar, su asociación con funciones vitales decisivas, particularmente el placer y el dolor, así como con funciones humanas centrales, particularmente el lenguaje (Chafe 1974, 1994), así como la formación de modelos complejos de "otras mentes" (cf. Humphrey 1986). En segundo lugar, yo citaría el enorme interés de ciertos fenómenos patológicos de conciencia, como la llamada "visión ciega" (Weiskrantz 1986), las diferentes agnosias, o los "estados alterados de conciencia" (inducidos por la fiebre, la ingestión de drogas, la privación sensorial o de ensoñaciones, etc.). Por cierto, el autismo y el síndrome de Asperger podrían ser un caso relevante también, si la hipótesis de la "teoría de la mente" se comprobase (Baron-Cohen 1995). Estrechamente asociada estaría, en tercer lugar, la capacidad de los seres humanos de utilizar la percepción consciente para remediar ciertas condiciones patológicas (véase el ensayo "The disembodied lady" en Sacks 1985; cf. Cole 1991). Entre las varias razones metacientíficas destacaría yo, en primer lugar, que es un instrumento esencial para la investigación experimental (instrucciones al sujeto, reportes verbales, introspección). Una segunda razón es que parece indispensable para la teorización psicológica (véase p.ej. la distinción pervasiva entre automático y controlado). Finalmente habría que citar la necesidad teórica de explicar funcional y evolutivamente la diferencia entre los estados y funciones inconscientes, que son mayoría, y la conciencia (cf. Dennett 1991). Igualmente habría razones *prácticas médicas* asociadas a los estados de coma, al uso de anestesia, etc., en los que no insisto. Sería conveniente que alguien alguna vez repasara todas las razones, excelentes, buenas, malas y pésimas, que se han aducido para estudiar la conciencia, científicamente o de alguna otra manera.

7 Cuando escribí estas páginas no había aparecido aún el libro más reciente de Nicholas Humphrey sobre la conciencia (2006). Su idea central es que la función más importante de la conciencia es permitirnos crear una imagen inflada de nosotros mismos, lo cual tiene un enorme poder adaptativo. Esto resuena ciertamente con la tendencia general tanto de este capítulo como del siguiente (X), y parece además estar en consonancia con lo que sabemos sobre la tendencia a magnificar los logros y minimizar los problemas característicos de la gente sana frente al realismo de los depresivos (Alloy & Abramson 1979). En otro libro posterior a la redacción del argumento que presento aquí se hace divulgación de muy buen nivel sobre la utilización de la conciencia para mejorar aspectos de la vida diaria (Johnson 2004).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

1. TESIS CENTRAL. *Nos conviene entender la naturaleza de la conciencia, de nuestra conciencia, a fin de alcanzar la conciencia de la naturaleza, de nuestra naturaleza.* Esto parece un obscuro retruécano, digno de "literatos" en el peor sentido de esta palabra; pero pretende ser otra cosa: una formulación compendiosa para guardar en la memoria el verdadero sentido filosófico del estudio científico de la conciencia. Pero ver esto requiere algunos pasos. Y antes que nada dos aclaraciones.

2. PRIMERA ACLARACIÓN. El primer paso es aclarar el sentido de *entender la naturaleza de la conciencia.* Esta formulación se inserta en el programa de "naturalización" de la mente que tiene una larga tradición en filosofía, pero ha tomado una forma nueva debido a la relativamente reciente colaboración entre algunos filósofos ("de la mente") y algunos científicos del cerebro y la conducta. Dicho brevemente: se trata de concebir la mente, y particularmente, la conciencia, como un fenómeno "natural", "físico", "material", en el mismo sentido en que el cerebro, sus funciones y sus actividades, son fenómenos "naturales", "físicos", "materiales". Como este sentido es suficientemente claro (¿qué otra cosa podría ser el cerebro?), no hay necesidad de polemizar y entrar en debates terminológicos. Otra manera de formularlo: *entender la naturaleza de la conciencia es reducirla a una función o actividad del cerebro.* Con este propósito estoy perfectamente de acuerdo. Me parece excelente y admirable, aunque habrá que entender qué significa "reducir", y sobre todo por qué hay tanta resistencia al "reduccionismo". Vuelvo enseguida sobre esto (punto 4).

3. SEGUNDA ACLARACIÓN. Pero a todo ello: ¿qué es la conciencia? Los fenómenos agrupados bajo esta rúbrica son tan diversos que se han expresado muchas veces dudas de que estemos hablando de cosas que realmente van juntas. La diferencia de mayor peso es para mí la que hay entre los fenómenos que pertenecen a la conciencia *sensitivo-emocional* o emotivo-sensorial y los que pertenecen a la conciencia *esquemático-discursiva*. El primer tipo de conciencia comprende las sensaciones y emociones, desde "la sensación de rojo", tan cara a los filósofos empiristas (pero no ausente de textos que combinan filosofía y ciencia, como Humphrey 2006), hasta

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la sensación de dolor agudo o de hambre intensa, desde un escalofrío hasta un orgasmo, desde un enojo ligero hasta los sentimientos más complejos y sofisticados (contemplar un cuadro de Vermeer, escuchar un cuarteto de Haydn, admirar un paisaje sublime en el sentido de Kant, arrobarse ante una demostración matemática). El segundo tipo de conciencia está ineludiblemente atado al sistema de signos que parece natural a los seres humanos, es decir al lenguaje (postulada aquí como una invariante con múltiples variantes; cf. Leal 2000[a]), así como a muchos otros sistemas de signos que artes y tecnologías nos han permitido pergeñar. Entre ambos tipos de conciencia hay mil encuentros y conexiones, y algunos fenómenos parecen estar a mitad de camino, p.ej. las expresiones de la cara, las posturas del cuerpo, los gestos, el tono de voz, etc. Sin embargo, conviene mantener la distinción; no en balde es que en el lenguaje ordinario usamos dos verbos, "sentir" y "pensar", para referirnos a estos dos tipos de conciencia.

4. Tesis subsidiaria. Ahora sí podemos volver sobre la cuestión del "reduccionismo". Es un hecho que hay mucha resistencia, sobre todo por parte de algunos filósofos, al reduccionismo en general así como al reducir la conciencia (o más generalmente la mente) a actividades cerebrales. Esta resistencia es algo que hay que entender. Me parece que si la vemos como una cuestión meramente epistemológica, no solamente no captamos su verdadera significación (que es más bien ética), sino que nos situamos de entrada frente a una posición en rigor grotesca: los filósofos queriendo dictar a los científicos cómo deben proceder. El reduccionismo es, simplemente, una de las reglas fundamentales de ese juego intelectual que llamamos "ciencia". Otro de sus nombres es "navaja de Ockham", y sin esa navaja no hay ciencia (véase la nota 1 del capítulo xi de este libro). Luego es ridículo querer despojar a la ciencia de eso, y además inútil: la ciencia llegó para quedarse y va a seguir por su ruta, digan los filósofos lo que quieran. Pero la resistencia no se explica epistemológicamente, como una oposición a la navaja de Ockham, sino más bien por el doble supuesto de que *la conciencia es un bien* y de que *los reduccionistas quieren eliminar ese bien*.[8] Dicho de

[8] La idea de que la conciencia es un bien está relacionado, pero no es idéntico, con la idea de que debe tener una función. En general, el discurso sobre el bien es multiforme y en cada caso

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

otra manera, los que resisten al reduccionismo creen que las neurociencias quieren despojarnos de ese bien. Esto sí que se entiende, pero como ambos supuestos son dudosos, sólo algunas de las cosas que se dicen en el calor del debate resultan dignas de atención. Veamos.

5. PRIMERA SUBTESIS. Que la conciencia es un bien parece seguirse del hecho de que tanto el sentir como el pensar parecen ser susceptibles de una serie (diferente para cada tipo de conciencia) de ilusiones, trastornos, déficits, alucinaciones, confusiones, etc., cuya exploración y teorización ha dado mucho quehacer a diversas especialidades científicas (psicofisiología, psicología social, psiquiatría, neuropsicología, etc.). Tales disfunciones, tales desajustes, tienen, o pueden tener, consecuencias serias tanto para el funcionamiento del otro tipo de conciencia (el sentir para el pensar, el pensar para el sentir) como las tienen, o pueden tener, para la supervivencia y bienestar generales del organismo y de la persona. Pero también: cada una de estos dos tipos de conciencia, sola o en contubernio con el otro tipo, parece tener una gran importancia para esas mismas supervivencia y bienestar. Dicho de una manera muy general y filosófica: sentir y pensar, solos o combinados, son iguales que todas las demás cosas que encontramos en la naturaleza o que modifica el arte en que *no son bienes absolutos*. Pero ello no quita que sean bienes relativos, y además muy grandes bienes. "Ser bienes relativos" significa: ser buenos en ciertas circunstancias y sabiéndolos usar. Aquí asoma por primera vez lo que quiero decir con "alcanzar la conciencia de la naturaleza": hay que saber ser conscientes. Ahora bien, la función de la conciencia resulta problemática en vista de lo que podemos llamar el hallazgo fundamental del estudio científico del cerebro y la conducta, a saber que la conciencia descansa sobre funciones y actividades internas (algunas de ellas meramente postuladas en la investigación "conductista" o "cognitivista", otras correlacionadas más claramente con procesos fisiológicos, sea al nivel del cerebro, del sistema nervioso

se trataría de precisar el o los criterios que utilizamos para asignarle un valor positivo a la conciencia o cualquier otra cosa que querramos apreciar. Discuto este argumento en general en Leal (2007ª).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

en general, o incluso de otros sistemas o subsistemas del organismo), *las cuales son naturalmente inconscientes y al menos en parte probablemente inaccesibles a la conciencia.*[9] Una de las cosas que la prevalencia de lo inconsciente nos enseña es que parece muy conveniente para nuestra supervivencia y bienestar que no seamos conscientes de muchas cosas. Y ello plantea de manera perentoria *la cuestión de la función de la conciencia* (especialmente, aunque tal vez no exclusivamente, desde el punto de vista de la teoría de la evolución). Una manera de decirlo es que la utilidad del sentir y del pensar podría no depender estrictamente de los aspectos conscientes de esas actividades.[10]

6. SEGUNDA SUBTESIS. La única manera de plantear la pregunta por la función de la conciencia es investigando la interacción entre conciencia e inconsciente en condiciones naturales. Paradójicamente (para los antireduccionistas), es justamente la investigación reduccionista sobre la conciencia la que nos ofrece el mejor ejemplo de esto. En efecto, ella exige descripciones precisas de estados de conciencia: dónde empiezan, dónde terminan, cómo son. No es posible exagerar la importancia del hecho de que las actividades inconscientes son más prevalentes que las conscientes; pero resulta interesante meditar *cómo se ha averiguado esa prevalencia*

---

9 Un ejemplo entre muchísimos otros: cada hablante normal de una lengua natural tiene conocimientos vastos sobre la fonología y la sintaxis; pero esos conocimientos son en gran medida inconscientes, y muy difíciles de traer a la conciencia. Si no lo fueran, entonces no necesitaríamos las legiones de lingüistas que necesitamos para construir las gramáticas de esas lenguas. De hecho, no poseemos ninguna gramática *completa* de lengua alguna, ni siquiera del inglés, que es la lengua más estudiada de todos los tiempos.

10 El argumento podría ser: la resistencia al reduccionismo viene de pensar que la conciencia es algo bueno. Que es algo bueno se sigue de las disfunciones: si hay disfunciones, entonces hay funciones. Pero a este argumento podría oponerse que, hasta donde sabemos, la conciencia podría *no* tener estrictamente ninguna función (ser un epifenómeno, como dice la jerga filosófica) y las disfunciones por tanto algo independiente de la conciencia. No puedo entrar en detalles aquí, pero ciertamente me inclino a creer que la conciencia sí tiene funciones (véase nota 6), pero que ciertamente necesitamos aclarar la "dialéctica" entre conciencia e inconsciente. Y para aclararla, la mejor apuesta metodológica sería justamente el programa reduccionista. Por otro lado, creo también que para esto hay que entender que la idea de modificación de la conciencia tiene sentido por la introducción de la perspectiva de *segunda persona:* los pacientes de Oliver Sacks, por ejemplo, aprenden como consecuencia de la interacción con (y gracias a los conceptos de) su neurólogo.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

y cuáles son las consecuencias de esa averiguación.[11] Tal meditación va aliada a lo siguiente: he dicho que la conciencia descansa sobre funciones y actividades inconscientes; la razón era mantener una cierta neutralidad con respecto a la postura de los "epifenomenistas"; pero lo correcto sería quizá decir que la conciencia está en una relación compleja de retroalimentación con funciones y actividades inconscientes. El problema de la aparente disociabilidad de los fenómenos de conciencia y las funciones cerebrales parece incapacitarnos para resolver la cuestión de la función de la conciencia y en esa medida refutar el epifenomenismo. Tomemos primero la primera pregunta: *¿cómo se ha averiguado la prevalencia de lo inconsciente?* Esta pregunta me interesa en primer lugar por el aparente carácter paradójico de la respuesta: la única manera de entender la naturaleza de la conciencia, de reducir la conciencia a una función o actividad cerebral, es utilizando como datos descripciones de estados de conciencia de los sujetos investigados. Por cierto, esto no vale nada más para la investigación sobre la conciencia, sino que vale para una parte más grande de la investigación en las ciencias del cerebro y la conducta, que incluye estudios que no se preocupan de la conciencia, e incluso que niegan su existencia. Comoquiera que ello sea, lo que me interesa es solamente el hecho de que el uso de la conciencia es parte de la reducción teórica de la conciencia. Pero no me interesa porque piense que ese hecho hace colapsar la posición reduccionista (a pesar de las apariencias, eso no sucede[12]),

---

11 El lector interesado en una introducción sencilla y amena a la relación entre conciencia e inconsciente, y a la predominancia de este último puede consultar Norretranders (1998). Para detalles técnicos véase Hassin et al. (2005).

12 Habría dos maneras radicales de reducir la conciencia: una sería demostrar que es un epifenómeno, es decir que existe, pero no sirve para nada; la otra sería eliminarla, es decir demostrar que no existe. Ambas posiciones utilizan, por supuesto, "enunciados de conciencia" como partes de sus demostraciones, y en ese sentido parece que no las reducen. En ambos casos parece haber una especie de contradicción, al menos pragmática; pero es sólo una apariencia, análoga a decir que la demostración de que algo es una ilusión haría de la teoría una ilusión también. (Por ejemplo, decir que si el epifenomenismo es correcto y utiliza "enunciados de conciencia", entonces el epifenomenismo es un epifenómeno y tampoco sirve para nada.) Otra manera de verlo: decir que la teoría es también un producto de la conciencia; pero epifenomenistas y eliminativistas dirían que no lo son. El problema no es el camino por el cual se llegó a la teoría: se descartaría la concencia como se descarta la escalera de Wittgenstein. El problema verdadero es lo

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

sino porque significa eventualmente que la conciencia puede modificarse, al nivel del sentimiento como del pensamiento. En efecto, la interacción entre investigación reduccionista y descripción introspectiva (un diálogo entre las perspectivas de primera y tercera personas) permite modificar los estados de conciencia, y parafraseando a Aristóteles, no modificamos sino en pos de un bien (cf. Johnson 2004).

7. TESIS SUBSIDIARIA. Y aquí es donde entra el sentido filosófico de que hablaba al principio: *el propósito filosófico de entender algo es transformarnos, y transformarnos para bien.* Esto es realmente lo que distingue a la filosofía de la ciencia. Esta es la misión que la asignó Sócrates a la filosofía, y la que desde entonces mantiene, a pesar de que por momentos el prestigio de la ciencia emergente haga ofuscarse a los filósofos. Con todo, creo que éstos tarde o temprano vuelven al camino correcto: no la búsqueda implacable de saber teórico (lo que es propio de la ciencia), sino la pregunta incesante: ¿qué vida merece ser vivida? Admirablemente describió esto Cicerón cuando trazó la evolución de la filosofía (*Disp. Tusc.*, v, iv, 10):

Ab antiqua philosophia usque ad Socratem, qui Archelaum, Anaxagorae discipulum, audierat, numeri motusque tractabantur, et unde omnia orerentur quove reciderent, studioseque ab is siderum magnitudines intervalla cursus anquirebantur et cuncta caelestia. Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coegit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.	La filosofía antigua hasta Sócrates, quien atendió las lecciones de Arquelao, discípulo de Anaxágoras, trataba de números y movimientos, y de dónde surgen las cosas y hacia dónde perecen, y a partir de esto indagaba con diligencia las magnitudes, distancias y trayectorias de los astros e investigaba las demás cosas del cielo. Sócrates empero fue el primero que bajó con su palabra la filosofía del cielo y la colocó en las ciudades, y la metió incluso dentro de las casas y la obligó a preguntarse por la vida y las costumbres, y por las cosas buenas y malas.

que se sigue de la teoría; y lo que se sigue de la teoría es algo práctico. No precisamente que dejásemos de ser conscientes totalmente, que dejásemos de sentir y pensar en el sentido ordinario de estos términos; ya que si p.ej. tienen razón los eliminativistas, nunca hemos realmente sentido ni pensado en el sentido ordinario de estos términos (se trataría de términos vacíos).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Y tanto en el caso de Sócrates como en el nuestro, hablar de cosas buenas y malas o decir de algo que es para bien o para mal, es algo sumamente problemático. No lo niego; lo afirmo, reafirmo y confirmo. De hecho, esa es la tarea inacabable de la filosofía: la especificación de lo que cada vez queremos decir cuando así hablamos –una cuestión que no es en absoluto científica.

8. PRIMERA SUBTESIS. Transformaciones como las que sugiero han tenido lugar en el caso de teorías científicas anteriores, y las consecuencias han sido buenas y malas, según con qué raseros se midan las cosas. Considérense las siguientes proposiciones:

- todos los cuerpos se encuentran en movimiento rectilíneo uniforme a menos que una fuerza altere ese estado;
- la gravedad es una fuerza universal;
- las especies están sometidas a procesos de variación y selección natural;
- el apetito sexual es el resultado de la actividad hormonal;
- los costos de oportunidad determinan las ventajas comparativas de distintas unidades de producción y comercialización;
- los seres humanos toman decisiones usando tasas de descuento hiperbólicas.

No muchos seres humanos entienden cualquiera de estas proposiciones; y menos aun son los que sabrían aplicarla a casos particulares.[13] Sin embargo,

13 Kant (*Critik der reinen Vernunft*, 1781, Analitica Transcendental, Introducción): "Wenn der Verstand überhaupt als das Vermögen der Regeln erklärt wird, so ist Urtheilskraft das Vermögen unter Regeln zu subsumiren, d.i. zu unterscheiden, ob etwas unter einer gegebenen Regel (*casus datae legis*) stehe, oder nicht. Die allgemeine Logik enthält gar keine Vorschriften für die Urtheilskraft und kann sie auch nicht enthalten. Denn da sie von allem Inhalte der Erkenntniß abstrahirt: so bleibt ihr nichts übrig als das Geschäfte, die bloße Form der Erkenntniß in Begriffen, Urtheilen und Schlüssen analytisch aus einander zu setzen und dadurch formale Regeln alles Verstandesgebrauchs zu Stande zu bringen. Wollte sie nun allgemein zeigen, wie man unter diese Regeln subsumiren, d.i. unterscheiden sollte, ob etwas darunter stehe oder nicht, so könnte dieses nicht anders, als wieder durch eine Regel geschehen. Diese aber erfordert eben darum, weil sie eine Regel ist, aufs neue eine Unterweisung der Urtheilskraft; und so zeigt sich, daß zwar der Verstand einer Belehrung und Ausrüstung durch Regeln fähig,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

entenderlas y sobre todo saber aplicarlas tiene, o al menos puede tener, consecuencias prácticas; y tales consecuencias son sumamente interesantes para la filosofía. Luego, se desprende de aquí que lo propio valdría en principio para entender que los estados de conciencia son estados del cerebro. También ellos podrían en principio utilizarse para transformarnos; y a la filosofía le interesaría que fuera para bien, de acuerdo con el criterio con el que decidiéramos juzgar esto.

9. SEGUNDA SUBTESIS. Esto es lo que quiero decir con la segunda pregunta (véase punto 6): *¿cuáles son las consecuencias de averiguar la prevalencia de lo inconsciente?* Un ejemplo todavía relativamente preteórico es el de pacientes que han perdido la propriocepción (Sacks 1985: 42-52, Cole 1991), sufrido una lesión prefrontal (Damasio 1994) o a los que se ha amputado un miembro (Ramachandran 1998). En todos esos casos la colaboración con el médico les ha permitido alterar, modificar o transformar su conciencia natural de manera que reajusten sus conductas y lleven vidas más completas. Puede construirse un caso mucho más general todavía: siempre podemos modificar cómo sentimos o pensamos auxiliándonos de las teorías obtenidas y sus reducciones (Churchland 1979). De hecho, algunos de los efectos transformatorios son observables a otros niveles, como parte de la vida en los países avanzados bajo las condiciones de la postmodernidad; el narrativismo de Dennett (1991) es acaso la manifestación más obvia dentro del campo que aquí nos interesa. Es claro entonces que la reducción de la

---

Urtheilskraft aber ein besonderes Talent sei, welches gar nicht belehrt, sondern nur geübt sein will. Daher ist diese auch das Specifische des so genannten Mutterwitzes, dessen Mangel keine Schule ersetzen kann; denn ob diese gleich einem eingeschränkten Verstande Regeln vollauf, von fremder Einsicht entlehnt, darreichen und gleichsam einpfropfen kann: so muß doch das Vermögen, sich ihrer richtig zu bedienen, dem Lehrlinge selbst angehören, und keine Regel, die man ihm in dieser Absicht vorschreiben möchte, ist in Ermangelung einer solchen Naturgabe vor Mißbrauch sicher.* [*Der Mangel an Urtheilskraft ist eigentlich das, was man Dummheit nennt, und einem solchen Gebrechen ist gar nicht abzuhelfen. Ein stumpfer oder eingeschränkter Kopf, dem es an nichts, als an gehörigem Grade des Verstandes und eigenen Begriffen desselben mangelt, ist durch Erlernung sehr wohl, sogar bis zur Gelehrsamkeit auszurüsten. Da es aber gemeiniglich alsdann auch an jener (der *secunda Petri*) zu fehlen pflegt, so ist es nichts Ungewöhnliches, sehr gelehrte Männer anzutreffen, die im Gebrauche ihrer Wissenschaft jenen nie zu bessernden Mangel häufig blicken lassen.]" Véase también la discusión particular de la aplicación de los principios morales en Kant (1797).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

conciencia a un fenómeno cerebral acarrearía modificaciones importantes en nuestras vidas: nos conoceríamos mejor a nosotros mismos como parte de la naturaleza y actuaríamos en consecuencia.[14] Con otras palabras, los cambios ya han comenzado a ocurrir, y van a seguir ocurriendo. La cuestión filosófica es si son para bien, y cómo encauzarlos para bien (comoquiera que definamos el bien).

10. Conclusión. Y con ello hemos rizado el rizo del retruécano: entender la naturaleza de la conciencia para *alcanzar la conciencia de la naturaleza*. Se trataría de modificar la manera como sentimos y modificar la manera como pensamos, con el propósito de estar más acordes con la naturaleza. Sobre esta armonía con la naturaleza han hablado todos los hombres y mujeres sabias en todas las tradiciones culturales de que tengamos noticia, en el occidente como en el oriente, en el norte como en el sur. Dentro de la tradición occidental la filosofía habla de dicha armonía en términos de una ecuación entre virtud y felicidad, que es como tal el *fin* de la filosofía.[15] Por lo tanto, el interés que la verdadera "filosofía de la mente" debería tener por el estudio científico de la conciencia es el de aplicarlo a ese fin (por supuesto, con todas las precauciones y cuidados que semejante aplicación

14 Un ejemplo no asociado a las neurociencias es el siguiente: cuando uno conoce su carácter, sabe que ciertas acciones no son una opción para uno, y la ilusión de decidir desaparece. De parecida manera, puede argüirse que, si supiéramos que tener tal sentimiento es activar tal ensamble neuronal, es probable que el sentimiento en cuestión se vería transformado, y en la medida en que ese sentimiento juega un papel en nuestras vidas, nosotros mismos cambiaríamos. En otro orden de ideas, este es el sentido profundo del giro ontológico que Gadamer (desarrollando ideas embronarias de Dilthey y Heidegger) le dio a la interpretación de textos.

15 Ya hablé antes de lo quijotesco de esta aspiración de la filosofía. En Sócrates, sobre todo en el de Platón, esta idea está clarísimamente expresada (véase Irwin 1995, cap. 4), pero si bien pocos filósofos se habrían atrevido a afirmar tanto (y de hecho las dudas sobre la conexión se expresan, p.ej. en las *Leyes* de Platón, Libro II, 659D-664C, y en el *Hierón* de Jenofonte), la ética como disciplina filosófica parece siempre implicar tanto la ecuación como la aspiración (sobre el tema véase ahora Irwin 2007, 2008). Es interesante que en la medida en que la ciencia se ha planteado la felicidad como objeto de investigación (p.ej. Frey & Stutzer 2002, lo ha hecho más en relación con ciertos fines especialmente buscados (¿ser rico hace feliz?, ¿los placeres hacen feliz?) que con relación a la virtud (¿comportarse moralmente hace feliz?). La única excepción que yo conozco es la de Pareto (1916, especialmente §§1897-2001). Véase más adelante capítulo XV, nota 5.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

requiere). De lograrse, o más modestamente, de adelantarse por este camino, este curioso nombre de "conciencia", que tiene una historia tan accidentada como cualquier concepto importante, no sería sino otro nombre para la mencionada armonía: estar acordes con la naturaleza sería algo así como ser sus "cómplices".

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

X. Las neurociencias y el problema del libre albedrío*

El libre albedrío se define ordinariamente como la capacidad de decidir de manera consciente y libre cómo vamos a actuar (así como de actuar en consecuencia de tal decisión). Lo primero que hay que decir aquí es que el libre albedrío así entendido es un *dato psicológico:* todos los seres humanos sentimos, intuimos y estamos absolutamente seguros de que esto es algo de lo que somos capaces y que efectivamente ejercemos en un sinnúmero de ocasiones en nuestra vida. En los rarísimos casos en que no sentimos tener tal capacidad, decimos justamente que hubo causas ajenas a nuestra voluntad que nos impidieron hacer lo que hubiéramos querido. Esas causas pueden haber sido una coerción externa (alguien nos amarró o encerró; algo nos lo impidió físicamente, por ejemplo la distancia o el clima); pero pueden tener que ver también con una incapacidad interna, sea de carácter momentáneo (estábamos enfermos, ebrios, exhaustos, hundidos en la depresión) o permanente (nuestro cociente de inteligencia no da para tanto, nos faltan fuerzas o condición física, padecemos una enfermedad debilitante o incapacitante).

---

* Ponencia en el Simposio "Aspectos filosóficos de las neurociencias", *Coloquio Conmemorativo del X Aniversario del Instituto de Neurociencias*, Universidad de Guadalajara, 29 de Septiembre a 1 de Octubre 2004. La muy animada discusión que siguió a mi ponencia me mostró que mi argumentación central no resulta convincente, lo cual no debe sorprender a nadie. La pregunta teórica sobre el libre albedrío resulta sencillamente demasiado fascinante.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Pues bien: nada de lo que se diga aquí va a alterar ese dato psicológico. No vamos a dejar de creer que somos capaces de decidir y actuar por nuestra cuenta y bajo nuestra responsabilidad en la mayoría de los casos. Si alguno de ustedes llegase a abandonar el dato psicológico y a pensar que está todo el tiempo o incluso la mayoría del tiempo a merced de fuerzas ajenas a su voluntad y que no se le puede tener por responsable de sus actos, no me cabe ninguna duda de que esa persona está mal de la cabeza y necesita ayuda médica.[1] La demostración de este punto no me parece necesaria ni estrictamente relevante para el tema que nos ocupa aquí. Lo que sí es muy importante es recalcar que la práctica y la vida cotidianas no serían imaginables sin esta profunda convicción. Esa convicción no va a desaparecer por lo que la ciencia encuentre respecto del libre albedrío; y probablemente no está mal que así ocurra. Es, en efecto, altamente probable que el sentimiento de libertad sea parte de nuestra herencia biológica y tenga un valor adaptativo.[2]

Otro punto que merece mención es que esa convicción profunda penetra incluso la ciencia. Muchos de los experimentos en psicología y neurociencias requieren que supongamos que los seres humanos (los sujetos de experimentos) son libres de actuar. Qué tan profunda es esa convicción

---

1 Algo muy distinto es el caso de las personas mentalmente sanas que *dicen* estar a merced de fuerzas ajenas, o incluso que todos lo estamos. Tales personas están haciendo al menos una de las siguientes cuatro cosas: (a) están tratando de tomarnos el pelo; (b) están provocándonos, tal vez para tener una discusión, en la que luzcan sus habilidades dialécticas o quizá aclaren sus pensamientos; (c) están buscando parecer muy importantes al hacer afirmaciones tremebundas; (d) están tratando de ver si consiguen eludir alguna responsabilidad. No siempre es posible fijar cuál o cuáles de estas alternativas describe mejor a algunos filósofos.

2 Hace muchos años, Vendryès (1973) construyó un argumento teórico-empírico muy poderoso de que la evolución ha ampliado nuestras capacidades de decisión más allá de las de otros organismos (surgimiento de la homeostasis como progresiva liberación del medio ambiente). Más recientemente, Wegner (2002) construyó otro argumento teórico-empírico también muy poderoso, pero para concluir que el sentimiento de libre albedrío, tal como lo tenemos, es una ilusión cognitiva y afectiva. Dennett (1984, 2003) llega (independientemente) a una conclusión parecida a la Vendryès, si bien comparte la conclusión de Wegner; la apariencia de contradicción es salvada argumentando que tenemos toda la libertad que necesitamos, si bien no toda la que creemos tener. Rizando el rizo, Sommers (2007) argumenta que la evolución ha producido la ilusión misma que acompaña indisolublemente nuestras capacidades de decisión y las infla más allá de sus límites reales (nótese la semejanza con el argumento de Humphrey 2006).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y hasta dónde es un verdadero supuesto de la investigación no es siempre claro; pero su presencia es innegable.

Y eso me lleva a una última advertencia: en lo que sigue diré a veces que algunos investigadores científicos creen en el libre albedrío y que otros no creen en él. Lo que quiero decir es que creen o no creen en cuanto se trata aquí de una proposición meramente teórica o intelectual, ya que todos (excepto algún enfermo mental) creemos en el libre albedrío en un sentido *práctico*. No podemos actuar y funcionar en el mundo si no creemos que somos libres y actuamos libremente. Sin embargo, podemos pensar y argumentar que no somos libres ni actuamos libremente. Es importante tener separadas teoría y práctica, y así evitar la confusión más grave en que solemos caer al entrar en este tema.

Hechas estas aclaraciones y advertencias, paso al tema que nos interesa aquí. Resulta que la firmísima convicción de que somos libres ha sido puesta en duda muchas veces y con muchos argumentos. Quiero insistir en la dirección del debate aquí: dado que el sentimiento de libertad es probablemente innato y un producto de la evolución, y dado que no podemos funcionar sin él en la vida cotidiana, nadie comenzó defendiendo su existencia. Su existencia está ordinariamente fuera de toda duda, de manera que nadie podría ponerse a defenderla. De hecho, tan fuera de duda que el despliegue de la pregunta tomó tiempo: a diferencia de otros problemas de envergadura semejante, no encontramos trazas claras de su planteamiento sino de manera relativamente tardía en el pensamiento de la humanidad.[3]

Algunos de los argumentos contra el libre albedrío son de carácter filosófico, otros son de carácter teológico, y otros finalmente son de carácter científico y más específicamente de carácter neurocientífico. Los argumentos filosóficos y teológicos son parte de un debate interminable; tales argumentos o se basan en meros análisis conceptuales y razonamientos *a priori*

[3] Es notable y conspicua en particular su ausencia en el pensamiento griego antiguo, por lo demás tan prolífico en la formulación y elaboración de problemas y pseudoproblemas (sobre la manera de ver las cosas de los griegos véase Dihle 1982). Sin embargo, se podría pensar que el llamado intelectualismo de Sócrates ("no podemos hacer el mal excepto por error"; cf. Bartolone 1999) implica falta de libre albedrío ("el bien nos impele a actuar"). En el capítulo XVI, nota 3, vuelvo sobre el tema desde otro ángulo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

(sin referencia a datos empíricos duros) o bien se basan en la interpretación de textos considerados más o menos sagrados.[4] Desgraciadamente, y ese es uno de los problemas más serios cuando se discute el libre albedrío, a veces la discusión de los argumentos científicos se mezcla, engarza y confunde con la discusión de los argumentos filosóficos y teológicos.

Veamos primero la manera en que los *filósofos* abordan las cosas. Cuando quitamos todos los adornos y reducimos el asunto a su expresión más simple, en filosofía se argumenta sobre poco más o menos como sigue: todo lo que ocurre, ocurre o por azar o por necesidad; lo que no ocurre por azar ocurre por necesidad y lo que no ocurre por necesidad ocurre por azar, y no hay término medio; he aquí que el libre albedrío sería un tal término medio (dado que existiría un tipo de causa, la causa final, o el Bien, por el que algunas cosas ocurren); luego, o abandonamos el libre albedrío (las causas finales y el Bien) o abandonamos la doctrina de que no hay sino azar o necesidad.[5]

Como se podrá apreciar, este modo de argumentar se presenta como un *dilema*, y hay que optar por uno de los cuernos del dilema. O al menos a ello nos invitan los filósofos. Los científicos a veces no se resisten y toman uno de los cuernos. En vez de azar hablan, algo más portentosamente, de métodos probabilísticos o estocásticos, y en vez de necesidad, hablan de causalidad, determinismo y ecuaciones diferenciales con cierto tipo de soluciones (cf. Mittelstaedt 1976: 11). Y entonces hacen una de dos cosas: o rechazan el término medio y dicen que las causas finales fueron afortunada-

---

4 Se pueden distinguir tres clases de textos: aquellos que son verdaderamente sagrados, ya que representan la palabra de Dios tal como fue ella recibida y registrada por algún ser humano (o al menos eso se cree); aquellos que no son ya tan sagrados, ya que sólo representan la palabra de hombres o mujeres más o menos "santos", pero sin que se trate de la palabra divina; aquellos que son muchísimo menos sagrados, ya que los hombres y mujeres en cuestión son en general muy imperfectos y para nada "santos". Las teologías monoteístas cuentan con textos de las tres categorías, las no monoteístas solamente con textos del tipo segundo y tercero; y en filosofía solamente hay textos del tercer tipo, lo que no quita que haya quien los trata con una reverencia sorprendente y ciertamente digna de mejor causa.

5 Si el lector quiere enfrentarse directamente a los detalles en todo su horror, lo mejor sería comenzar con la página que ha abierto el filósofo británico Ted Honderich: <http://www.ucl.ac.uk/~uctytho/dfwIntroIndex.htm>. Muy útil es también la página de la Enciclopedia de Stanford <http://plato.stanford.edu/entries/freewill/>.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

mente desechadas por la ciencia hace mucho tiempo (lo cual no es del todo cierto si pensamos en el cálculo de variaciones y las técnicas matemáticas de optimización, cf. Rosenbrock 1990), o bien intentan a como dé lugar imaginar una ciencia que incluya el libre albedrío (cf. Eccles 1994).

A mí esta manera de sucumbir a las redes que los filósofos tienden me parece lamentable. Los científicos no tienen por qué jugar el mismo juego de los filósofos. De hecho, creo que una de los cosas que hace de la ciencia la más grande empresa cognitiva de la humanidad es justamente que no se deja seducir por juegos intelectuales tan dudosos como los que caracterizan a la filosofía. Vuelvo sobre todo eso en un momento.

Veamos ahora a los *teólogos*. Antes que nada, las teologías que la humanidad ha producido son muy variadas. No hay manera de cubrir aquí esa variedad. Afortunadamente, todos los aquí presentes (me permito suponer) fueron educados en alguna variante de la religión católica, y entonces podemos simplificar el argumento como sigue. Dios es infinitamente sabio, poderoso y benévolo; de estos tres atributos se siguen muchas perplejidades que van contra el libre albedrío, la principal y más famosa de todas conocida como el problema del Mal o de la Teodicea (se puede describir diciendo que no se entiende cómo Dios nos deja actuar libremente de tal manera que al menos algunos nos vayamos al infierno: si es omnisapiente sabe quiénes se van a salvar y quienes se van a condenar; si es omnipotente podría implementar lo primero e impedir lo segundo; y si es infinitamente bueno lo querría); luego una de dos: o algo anda mal en la manera como concebimos la naturaleza divina o no somos libres.[6]

Una vez más se trata de un dilema, y se nos invita a tomar uno de los dos cuernos. Y una vez más digo: la ciencia no tiene por qué meterse en esos

---

6 Los argumentos teológicos dentro del cristianismo pueden consultarse también en internet, p.ej. <http://www. newadvent.org/cathen/06259a.htm>, <http://www.monergism.com/thethreshold/articles/topic/ freewill.html>, <http://www.girs.com/library/theology/syllabus/subjsotr1.html>, <http://www.vexen.co.uk/religion/ freewill.html>, <http://etext.lib.virginia.edu/cgi-local/DHI/dhiana.cgi?id=dv2-29>. Las otras dos grandes religiones monoteístas, también tienen sus argumentos; véase p.ej. <http://www.dislam.org/catindex3.html>, <http://www.beingjewish.com/soul/freewill.html>. Si el lector tiene curiosidad por lo que se dice en teologías no monoteístas, podría tener interés en consultar <http://www.intyoga.freeservers.com/k-fate.htm>, donde se comparan hinduismo y budismo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

berenjenales. Desgraciadamente, ha habido algunos neurocientíficos que han sucumbido también a esta tentación. A mí me parece bastante claro que todos los conceptos involucrados en este tipo de razonamientos filosóficos y teológicos son irremediablemente obscuros y que nada que se diga *con* ellos tiene mucho sentido. Lo que sí puede tenerlo es hablar *sobre* ellos: ¿de dónde vienen y por qué nos da a los seres humanos por usarlos? Tal vez las investigaciones científicas sobre los fenómenos religiosos puedan algún día echar luz sobre estos espinosísimos asuntos.[7]

La historia de los debates filosóficos y teológicos en torno al libre albedrío es tristísima: el espectáculo interminable de los mismos malos argumentos y la sensación ineluctable que se trata de boxear contra sombras (véase capítulo IV de este libro). La mejor conclusión de todo esto es que se trata de un pseudoproblema y en esa medida de un pseudodebate. La cuestión es: ¿por qué la gente insiste en discutir estas cosas de una manera tan improductiva? Aunque no podré detenerme en ello, creo que esa es una cuestión científica de primer orden y que está comenzando a ser investigada en serio (más allá de la llamada "neuroteología", el estudio naturalista de la ética es a lo que me refiero aquí). Sin embargo, esa cuestión no es idéntica con la cuestión de si tenemos libre albedrío: no es lo mismo discutir

7 Como vimos en el capítulo VII de este libro, Immanuel Kant sostenía la tesis de que ciertas preguntas (entre ellas la que concierne al libre albedrío) nunca dejarán de atosigarnos, por más que no podamos responderlas. Sin embargo, parece haber aspirado al mismo grado de abstención metodológica que declaró Newton con respecto a la gravitación: *hypotheses non fingo*. En efecto, no parece tener ningún modelo que explique por qué la mente humana padece esas obsesiones. Lo cierto es que ellas son parte integral de las religiones, y los fenómenos religiosos han despertado la curiosidad y el interés de los eruditos desde siempre. La literatura histórica, filológica y etnográfica rebosa de descripciones y conjeturas sobre ellos. Sin embargo, espero no exagerar cuando digo que las ciencias cognitivas y sociales llevan andado un buen camino en el planteamiento y puesta a prueba de hipótesis precisas sobre dichos fenómenos; ya veremos si los científicos tienen mayor o menor suerte que los eruditos que los precedieron. El lector curioso puede comenzar por consultar las tres revistas más especializadas en estos asuntos: *Journal for the Scientific Study of Religion* (desde 1961), *Zygon: Journal of Religion and Science* (desde 1966) y *Journal of Cognition and Culture* (desde 2001). A comienzos del milenio se han publicado varios libros magníficos que reúnen las ideas, modelos, datos y experimentos más importantes: Stark & Fincke (2000), Boyer (2001), Atran (2002), Wilson (2002), McCauley & Lawson (2002), Whitehouse (2004), Bainbridge (2006). A ellos habría que añadir la revisión de Iannaccone (1998).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

si tenemos libre albedrío que discutir por qué creemos tener libre albedrío (o dudamos de tenerlo).

Ahora bien: ¿existe un problema *científico* relativo al libre albedrío mismo, un problema por tanto susceptible de solución empírica?

Hasta donde puedo ver yo (y siendo filósofo hay que tener cuidado no vea yo de más o de menos), la investigación científica toca el libre albedrío en una decena de áreas de estudio diferentes, aunque parcialmente relacionadas. Aquí me contentaré con describir dos de ellas.

En *primer* lugar tenemos el estudio general de las *acciones voluntarias*. Esta es un área de estudio inmensa y de hecho una de las más antiguas y respetables de la fisiología animal y humana (es una parte central de la fisiología del aparato locomotor). Sería imposible siquiera intentar esbozar lo que se ha descubierto en esta gran rama de la ciencia; y ni siquiera se me ocurre intentarlo habiendo aquí personas que se dedican a ella. Conviene, sin embargo, recalcar que la mayoría de las investigaciones que se realizan en esta área no tienen directamente que ver con lo que normalmente entendemos como libre albedrío, a saber la voluntad consciente o conciencia de actuar voluntariamente (libremente). En general, se define una acción voluntaria como una acción que resulta de condicionamientos operantes y no involucra por tanto la idea de conciencia; esta definición es de particular importancia cuando estudiamos acciones voluntarias en animales o en infantes. Si tratamos con seres humanos con los que podemos comunicarnos, entonces podemos ampliar la definición para incluir las acciones realizadas por el sujeto experimental cuando se le pide que las realice; en efecto, si el sujeto las realiza, entonces las llamamos también acciones voluntarias. Aquí está involucrada la conciencia (e incluso el lenguaje), pero aún así podemos decir que el libre albedrío no es propiamente el *tema* de la investigación. Luego el estudio de las acciones voluntarias toca sólo de manera tangencial la cuestión del libre albedrío, y no se lo puede llamar como árbitro. Se trata de un género de investigaciones estrictamente causal (o probabilístico), cuyo objetivo es establecer las condiciones y mecanismos de las acciones voluntarias.

No puedo insistir lo suficiente en la importancia de este punto. Los filósofos no pueden oír hablar de investigación causal sin pensar en una

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

posición del dilema que formulan, con lo cual concluyen que estas investigaciones niegan el libre albedrío. A mí esto me parece un juego de palabras. Sencillamente no hay otra manera de investigar en ciencia sino de manera causal. No se está tomando posición filosófica, simplemente se está haciendo investigación científica.

Algunos de los investigadores de las acciones voluntarias creen en el libre albedrío y otros no. Pero esa creencia es estrictamente irrelevante para comprender y discutir los resultados de la investigación. Pasa aquí algo parecido a lo que ocurre en lingüística: algunos investigadores creen que el lenguaje es ante todo un instrumento de cognición, mientras que otros creen que es ante todo un instrumento de comunicación. Creer una cosa o la otra los lleva a enfatizar ciertos fenómenos más que otros, pero al final lo que cuenta para la teoría lingüística es de un carácter completamente distinto, toda vez que los conceptos de cognición o comunicación no forman parte de esa teoría. En efecto, los conceptos propiamente lingüísticos (p.ej. nombre y verbo, sujeto y predicado, sílaba y entonación, sintagma y lexema) son todos ellos perfectamente definibles y manejables sin hablar ni de cognición ni de comunicación. A menos que me engañe radicalmente, otro tanto ocurre en fisiología de las acciones voluntarias: crea el investigador o no en el libre albedrío, su obligación es mostrar los mecanismos causales que subyacen a las acciones voluntarias y las condiciones específicas en que ocurren los diversos fenómenos investigados. Gracias a eso los resultados del investigador *A* son perfectamente comprensibles y eventualmente discutibles por el investigador *B*, sin necesidad de meterse a discutir la cuestión del libre albedrío, la cual es en este punto perfectamente irrelevante. En todo caso podría decirse que tal o cual creencia resulta más o menos fructífera a la hora de guiar el tipo de observaciones y experimentos de tal o cual investigador. Una vez más la situación es perfectamente paralela a la que encontramos en lingüística.

Las condiciones y mecanismos de las acciones voluntarias son de una complejidad extraordinaria y están aún lejos de conocerse en todos sus detalles. Ciertamente el grueso de los órganos y operaciones involucradas es totalmente inasequible a la conciencia: la imagen que a nivel consciente tenemos de nuestras acciones voluntarias es una simplificación rayana en

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la caricatura. Sabemos incluso que en el caso de las acciones que mejor dominamos es mejor no hacer intervenir la conciencia a fin de evitar accidentes. Por cierto: la situación es aquí también paralela al lenguaje. También tenemos del lenguaje una imagen simple y en gran medida errónea. Ya este hecho pone en duda la eficacia causal del sentimiento voluntario.

Otra manera de decir esto es la siguiente: toda el área de estudio de las acciones voluntarias es necesariamente causalista (si se quiere, determinista) sencillamente por el hecho de ser un área de estudio científico. Sin embargo, a comienzos de los 80 se planteó por vez primera un diseño experimental orientado a establecer si la voluntad consciente podía ser considerado un factor causal de las acciones voluntarias. Así se abría un área nueva de trabajo más estrecha y especializada que el área general de las condiciones y mecanismos de las acciones voluntarias. A esta *segunda* área podemos llamarla el estudio de la voluntad consciente como posible causa de las acciones voluntarias. El autor de esos experimentos, el neurofisiólogo norteamericano Benjamin Libet es uno de esos investigadores que creen en el libre albedrío, y su diseño experimental estaba dirigido a demostrar empíricamente su existencia.[8] Él fue el primer sorprendido al encontrar evidencia muy fuerte de lo contrario.

Sus experimentos se basan en un hallazgo de 1965: el famoso *Bereitschaftspotential* o "potencial de preparación al movimiento" (PPM) de Kornhuber y Deecke, que se registra hasta *dos* segundos antes de la acción voluntaria. El famoso neurofisiólogo británico Sir John Eccles (otro profundo creyente en el libre albedrío) concluyó a principios de los 70 que la intención consciente debería ocurrir *antes* del PPM. El propósito del cuidadoso diseño de Libet era justamente comprobar esa hipótesis de Eccles. Le tomó algunos años idear una manera de cronometrar con exactitud y sin interferencias motoras el momento en que ocurre la toma de decisión consciente. Construyó para ello un reloj especial capaz de revelar diferencias temporales en centésimas de milisegundos. Los nueve sujetos examinados debían realizar una acción simple (flexión de muñeca) de

8 Véase Libet, Wright & Gleason (1982), Libet, Gleason, Wright & Pearl (1983), Libet et al. (1985). Para todo lo que sigue me baso en la reciente exposición del autor (Libet 2004, cap. 4), complementada por la excelente discusión de Gerhard Roth (2001, caps. 14 y 15).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

manera voluntaria, guardando en la memoria la posición de la marca en el reloj en el momento de tomar la decisión. Como es usual en experimentos de potenciales, se hicieron 40 pruebas con cada sujeto, resultando que el PPM comenzaba a los -550 milisegundos (entre -800 y -1000 milisegundos si, desobedeciendo las indicaciones, los sujetos preplaneaban la acción). Las dudas que existían sobre posibles fallas al reportar el momento de la decisión se disolvieron al encontrar un error estándar de solamente 20 milisegundos. Este error concedía suficiente confiabilidad al sorprendente resultado: los sujetos reportaban el momento de la decisión consciente como -150 milisegundos, es decir casi medio segundo *después* del PPM. (En realidad -200 milisegundos, pero la exactitud del registro se confirmó mediante pruebas de entrenamiento de lectura del reloj con estímulos externos que mostró que los sujetos tendían a reportar con un adelanto de 50 milisegundos. Esos 50 milisegundos se descontaban del reporte de los sujetos.)

Si suponemos, como parece muy probable, que el PPM es un registro de actividad nerviosa con carácter causal, entonces la decisión de actuar corresponde a un mecanismo inconsciente. Sabemos que ese PPM es la última fase de procesos sumamente complejos que involucran la corteza prefrontal, el área motora y motora suplementaria, los ganglios basales y el sistema límbico en una danza electroquímica que culmina justamente en la decisión (voluntaria, pero inconsciente) de actuar y posteriormente en la acción misma. Durante ese proceso podemos suponer que una señal de que la decisión ha sido tomada se envía a eso que llamamos el yo consciente, en el que probablemente intervienen de manera especial las áreas verbales del hemisferio izquierdo (Dennett 1991). Esa señal es percibida o interpretada por los sujetos (*de nobis fabula narratur*) en el momento de actuar como si el yo consciente fuera quien tomara la decisión. Tal parece ser la naturaleza real de la voluntad consciente y en esa medida del famoso libre albedrío. Se trata de una ilusión natural, análoga a las otras muchas ilusiones sensoriales y motoras que se han estudiado antes.

¿Puede decirse entonces que la investigación científica ha refutado la existencia del libre albedrío y demostrado la verdad del determinismo? Esta es la conclusión apresurada que han sacado muchos; pero yo al menos me

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

resisto a hablar así por las razones aducidas anteriormente. El estupendo experimento de Libet, y todo el cuidadoso razonamiento que lo sostiene e interpreta (y eso incluye en último término toda la investigación psicológica y neurocientífica sobre acciones voluntarias) está en otra liga. El problema filosófico, sus conceptos y modos de argumentar son de carácter completamente distinto (véase capítulo IV de este libro); y se trata de un juego que los científicos no saben jugar y en el que sólo pueden perder. Para precisar un poco lo que quiero decir, contemplemos brevemente el espectáculo de la discusión posterior al experimento de Libet, la cual contiene, por un lado, objeciones técnicas y metodológicas al diseño experimental, por otra objeciones filosóficas y metafísicas a la conclusión del experimento.

Las objeciones *científicas* son muy importantes, y de hecho han llevado a réplicas del experimento con correcciones y modificaciones, las cuales han confirmado los resultados de Libet. Resumo brevemente: Libet había trabajado solamente con la primera parte del PPM (el *readiness potential* o RP), que es simétrica, y a lo que entiendo no contiene muchos de los detalles finos del movimiento que prepara; pero su experimento no incluía la segunda parte del PPM, el cual es lateralizado (el *lateralised readiness potential* o LRP, registrado solamente en el hemisferio contralateral al movimiento realizado), aparentemente mucho más específico y detallado, y en ese sentido la causa más próxima y exacta de la acción voluntaria. Por ello algunos críticos habían dicho que no podíamos estar seguros del resultado de Libet hasta no comprobar que también el PPM contralateral era anterior a la conciencia. Haggard y Eimer (1999) llevaron a cabo experimentos en que midieron las dos partes del PPM y además mejoraron la consigna para hacer frente a la objeción de que en el experimento de Libet no había la libertad de elegir qué mano mover (véase también Haggard & Libet 2001). Aunque la distancia entre PPM2 (LRP) y el momento *C* de tomar conciencia de la decisión era menor que la distancia entre PPM1 (RP) y *C*, el caso es que seguía habiendo una diferencia de aproximadamente 350 milisegundos. Un subproducto fascinante de estos nuevos experimentos es que se encontró una correlación significativa entre el momento de iniciarse PPM2 y el momento de darse cuenta de la decisión (mientras más tarde ocurría una cosa más tarde se manifestaba la otra), lo que sugiere que PPM2 podría

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ser no sólo la causa del movimiento sino *también* la causa de la voluntad consciente.[9]

Frente a estas objeciones científicas serias que han llevado (como debe y suele ser el caso) a nuevos experimentos, las objeciones *filosóficas* no han sido sino una repetición de los mismos malos argumentos, obscuros conceptos y desplantes arbitrarios con los que la filosofía ha tratado el tema desde el principio. Los problemas filosóficos son sin duda fascinantes a su manera muy peculiar, pero están fundamentalmente mal planteados, y no pueden ser por tanto decisivamente refutados. Por cada cabeza de la hidra filosófica que cortemos surgen otras cien para llenar la atmósfera de distinciones y sutilezas.

Así como los filósofos hacen normalmente el ridículo cuando hablan de ciencia, así los científicos hacen normalmente el ridículo cuando hablan de filosofía. No estamos ahora hablando del *valor* de la ciencia o la filosofía, que es cuestión aparte, sino solamente de que las *reglas* del juego son distintas en cada caso, y que quienes conocen las reglas de un juego normalmente gozan de una ignorancia supina respecto de las reglas del otro. Personalmente prefiero con mucho el juego de la ciencia; es menos grandioso, pero más sólido. En un sentido, pues, el experimento de Libet, y en general toda esta nueva área de estudios, ha demostrado la ilusión de la voluntad consciente como iniciadora de acciones voluntarias; pero no dice nada sobre las disputas etéreas de los filósofos. El propio Libet sugiere que es posible que en esos 150 milisegundos que hay entre la toma de conciencia de la decisión tomada y el inicio de la ejecución motora hay espacio para que el yo consciente pudiera ejercer un veto y detener la acción. Esa es una pregunta científica y su respuesta debe esperar a que un futuro neurofisiólogo encuentre una manera de poner a prueba la hipótesis que le corresponde. Libet mismo sólo encontró indicios indirectos

9 Es importante dejar claro que ningún experimento puede probar la existencia o inexistencia del libre albedrío como tal. Así, Danto arguye que podría haber un libre albedrío inconsciente (Danto 1985; cf. Shipley & Leal 1991). De hecho, aunque Danto no los conoce ni cita, existen experimentos, aproximadamente contemporáneos a los de Libet y colaborados, que prueban la existencia de actos voluntarios –no automatizados, no reflejos– de los que no tenemos conciencia (Düker 1983). Todo eso es correcto, pero irrelevante para la cuestión tradicional que discutimos, y que se refiere a la voluntad consciente (cf. Wegner 2002).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de que tal veto es posible, pero la tecnología no permite poner a prueba la hipótesis en todo rigor. Y ciertamente la filosofía tampoco tiene nada que decir sobre eso.

Ahora bien: si la voluntad consciente es una ilusión, se suscitan muchas preguntas, por ejemplo:

1. ¿Cuáles son las condiciones y mecanismos que subyacen a la ilusión?
2. ¿Cuáles son las verdaderas causas de nuestras acciones, es decir esas cosas tan variadas que llamamos el carácter, la personalidad, la experiencia, la destreza y los hábitos?
3. ¿Es posible modificar (o incluso mejorar, en algún sentido especificable de esta palabra) el funcionamiento de tales causas?
4. ¿Cuándo, cómo y por qué surge (ontogenética y filogenéticamente) la voluntad consciente (el sentimiento de ser el autor de nuestras acciones)?
5. ¿Tiene la voluntad consciente algún valor adaptativo?

Los conocedores se darán cuenta de que todas estas preguntas pertenecen de lleno a la ciencia, y en ellas intervienen la investigación en psicología, ciencias cognitivas, análisis de la conducta, neurociencias y teoría general de la evolución. Se trata aquí, por supuesto, una vez más de investigaciones causales o probabilísticas del mismo tipo que son todas las demás investigaciones científicas. No se trata de preguntas filosóficas; y un filósofo podría en el mejor de los casos (es decir, si está informado del estado científico de la cuestión) solamente sugerir alguna hipótesis o vías para ponerla a prueba.

Concluyo resumiendo mi argumento en nueve pasos:

(*i*) Mi punto de vista es el de un filósofo, porque eso es lo que soy, y en calidad de tal se me invitó a hablar aquí hoy; pero no soy lo que se podría llamar un filósofo "puro", sino que desde hace muchos años me he metido a estudiar ciencias y a hacer averiguaciones empíricas como parte de mi trabajo filosófico. Por ello puedo decir también que trato de hacer mía la perspectiva de la ciencia. La misión de la ciencia no es ni arreglar el mundo ni consolar a nadie por lo mal que anda. La misión de la cien-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

cia, su única misión, es saber. Ésta no es la única perspectiva posible y ni siquiera la que adoptamos la mayor parte del tiempo, la cual es más bien práctica y pragmática.

(*ii*) Desde la perspectiva práctica y pragmática, el sentimiento de libertad (la conciencia de voluntad o la voluntad consciente) es un dato psicológico inamovible. Nada de lo que se diga y arguya podrá romper ese sentimiento ni su conexión con la práctica (cf. Shipley & Leal 1991). El ejercicio de hablar de eso en que se inscribe lo anterior es puramente teórico, y ni afecta ni pretende afectar el sentimiento de libertad como tal.

(*iii*) Aunque la cuestión del libre albedrío tomó tiempo en despegar, filósofos y teólogos durante siglos han debatido si el sentimiento de ser libres y actuar libremente es ilusorio. Sin embargo, lo han hecho siempre utilizando conceptos obscuros, premisas dudosas y argumentos *a priori*. Tiene mérito el que hayan lanzado la cuestión; pero sus debates son inútiles e improductivos desde la perspectiva científica.

(*iv*) La pregunta es pues: ¿tiene la cuestión del libre albedrío una solución científica? O dicho con mayor precisión: ¿hay una cuestión científica del libre albedrío? Todo parece indicar que sí la hay, pero los experimentos son relativamente recientes y, como es usual en la ciencia, todavía hay muchas interrogantes que se irán despejando según se perfeccionen los métodos de investigación.

(*v*) La base disciplinar de la que emerge el diseño de tales experimentos es el estudio de las acciones voluntarias. Sin embargo, es importante aclarar que esta área es en rigor irrelevante como tal a la cuestión del libre albedrío. En primer lugar, esta área investiga los fenómenos buscando sus causas (las condiciones y mecanismos de las acciones voluntarias) al igual que todas las demás áreas de estudio científico. Los métodos no están a discusión ni dicen nada sobre los debates filosóficos y teológicos. En segundo lugar, una parte de esta área de estudio se basa sobre observaciones y experimentos que no apelan en absoluto a la voluntad consciente (acciones voluntarias como condicionamiento operante), otros sí (acciones voluntarias como producto de pedir a los sujetos que hagan algo), pero la voluntad consciente no es el tema de investigación como tal, sino solamente ciertas

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

correlaciones. Luego esta área es en principio ajena también a la cuestión del libre albedrío como tal.

(*vi*) Sin embargo, hace poco tiempo se logró dentro de esta área tematizar la voluntad consciente; y al hacerlo, se abrió el camino para dirimir científicamente la cuestión del libre albedrío. En efecto, los experimentos de Libet y otros (de 1983 hasta la fecha) demuestran que hay una brecha de entre 500 y 350 milisegundos entre el comienzo de la preparación del movimiento y la toma de conciencia de la decisión, y que esa brecha es perfectamente regular. Eso indica que la decisión es tomada de manera independiente de la voluntad consciente, lo cual es la primera evidencia empírica firme de que el sentimiento de libertad es una ilusión. Así se abren las puertas para estudiar las condiciones y mecanismos de esa ilusión, de manera semejante a como hemos estudiados las condiciones y mecanismos de otras ilusiones sensoriales y motoras.

(*vii*) La gran área de estudios dentro de la cual se inscriben los experimentos de Libet y otros ha mostrado de diversas maneras que las acciones voluntarias son casi en su totalidad inconscientes; la evidencia para ello es tanto puramente conductual como neuropsicológica (sobre todo esto consúltese Wegner 2002). La increíble complejidad que nos revela el estudio psico- y neurofisiológico de las acciones humanas y animales es un índice claro de que la voluntad consciente no es, en el mejor de los casos, sino una caricatura de los procesos subyacentes. Pero insisto: sólo los experimentos de Libet y los que se fundan en ellos constituyen una demostración (o un comienzo de demostración) de que se trata efectivamente de una ilusión.

(*viii*) Aparte del estudio de las condiciones y mecanismos de la ilusión volitiva, surge la cuestión del origen, desarrollo y función, es decir el posible valor adaptativo, de ella. Esta es también una cuestión científica, aunque distinta.

(*ix*) Sin embargo, ninguna de estas cuestiones se encuentran en el mismo nivel de los debates teológicos y filosóficos, y pretender otra cosa sólo contribuye a la confusión general.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

XI. EL DESARROLLO DEL CONOCIMIENTO ÉTICO*

1. La pregunta

En un artículo epónimo, y ampliamente considerado un clásico temprano de las ciencias cognitivas contemporáneas, el justamente celebrado Warren McCulloch planteó una pregunta algo exótica, aunque extremadamente profunda: *What is a number, that a man may know it, and a man, that he may know a number?* (McCulloch 1961). Parafraseando a McCulloch, al tiempo que, más sensible a los tiempos que soplan, evito su lenguaje todavía algo sexista, me gustaría plantear una pregunta similar y posiblemente aun más profunda o al menos más amplia: "¿Qué clase de objetos son los valores, tales que los seres humanos vienen a tenerlos, mantenerlos y estimarlos, y qué clase de seres son los humanos, tales que vienen a tener, mantener y estimar valores?" Pero si substituir *a man* con "seres humanos" es un asunto de elemental *political correctness*, y substituir *may* (verbo modal que indica una capacidad ya establecida) con "venir a" (que indica el proceso por el que la capacidad se establece) será obvio para todos

* Traducción de un texto presentado en inglés como cartel en el *XXIX Simposio Amual de la Sociedad Jean Piaget*, celebrado en la ciudad de México en Junio de 1999. Muchas de las ideas planteadas aquí arrancan de tesis propuestas en un contexto diferente en Leal (1998) y se extienden en una dirección particular en el capítulo XII de este libro; este capítulo indica el camino a seguir, el siguiente recorre una parte de él. Por otra parte, en Leal (2007ª) retomo toda la problemática de los valores, en la que se insertan ambos.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

aquellos que quieren saber cómo es que las capacidades se desarrollan –y ello incluye a todos los asistentes a un simposio inspirado por la obra de Jean Piaget y dedicado a su nombre–, resulta en cambio que los otros dos cambios visibles en la transición de la pregunta de McCulloch a la que se plantea aquí requieren de una más puntual explicación ("valores" en lugar de *number* y "tener, mantener y estimar" en lugar de *knowing*). Estos dos cambios son decisivos para entender el sentido de la tesis, insinuada antes, de que la pregunta nueva podría ser más profunda o al menos más amplia que la original de McCulloch. Desarrollar la tesis tomaría más espacio del que dispongo aquí, pero ciertamente pueden darse un par de indicaciones en esa dirección:

- Los números son conocidos dentro del marco de una disciplina (de hecho, varias de ellas, que pertenecen a empresas teóricas y prácticas enormemente diferentes, pues van del comercio a la investigación, y del gobierno a la religión), y he aquí que las disciplinas son, para todos nosotros, o al menos para algunos de nosotros, cosas de verdad muy valiosas. Luego los números quedan efectivamente subsumidos bajo los valores.
- A fin de conocer algo –cualquier cosa, todas las cosas– tenemos que estar positivamente orientados y sintonizados a eso que se trata de conocer, es decir que o bien tenemos que estar, por decirlo así, "pre-programados" a fin de estar al acecho de la cosa por conocer en el ambiente natural o social dentro del que hemos evolucionado, o bien, en un nivel más consciente, debemos considerarlo digno de nuestra atención y esfuerzo. De esta manera, el conocimiento está también efectivamente subsumido bajo la evaluación.

Estas son aguas profundas, y una presentación como esta podría fácilmente ahogarse en ellas. Limitémosnos pues a la pregunta planteada: ¿Qué clase de objetos son los valores, tales que los seres humanos vienen a tenerlos, mantenerlos y estimarlos, y qué clase de seres son los humanos, tales que vienen a tener, mantener y estimar valores? Esta es la pregunta por *el desarrollo del conocimiento ético*. Es una pregunta muy importante, ya que los valores no son cualquier cosa, algo con respecto a lo cual podamos darnos

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

el lujo de ser indiferentes. Por el contrario, *vivimos de* ellos, no podemos vivir *sin* ellos, y a veces estamos dispuestos a *morir* (qué digo, a *matar*) por ellos. Que esto sea así es simplemento un hecho vital; un hecho de las vidas realmente vividas por seres humanos de carne y hueso. Y es un hecho tan duro que uno a veces se pregunta si las psicologías tradicionales del desarrollo moral –sean ellas introspeccionistas o conductistas, piagetianas o freudianas, esquemático-cognitivas o neurocientíficas– se han hecho alguna vez de verdad cargo de él. Yo doy en pensar en que no; y ahora quisiera decir por qué pienso eso, o mejor dicho: por qué ello es así y, dentro de ciertos límites, qué podemos hacer al respecto.

Para ello otro par de indicaciones podría resultar útil:

- Si el lector tiene ocio y le dan ganas en serio de pensar acerca de por qué las psicologías tradicionales del desarrollo moral, y más precisamente del desarrollo del conocimiento ético, no se han hecho cargo del hecho duro, durísimo, del papel fundamental que los valores juegan en nuestras vidas, y ello con el fin de entender qué podemos hacer para remediar esta situación, entonces le puedo decir que vale la pena seguir leyendo.
- Si el lector es impaciente, y quiere ya de entrada y sin más rodeos ni miramientos pasar a la pregunta práctica de cómo podríamos reformar el estudio del desarrollo moral, si ansía saber qué podemos hacer para remediar las fallas que hubiere en tal estudio (lo cual implica que el lector detecta alguna falla, que está algo incómodo con la situación actual), pero no le importa gran cosa pensar en por qué están las cosas como están, entonces permítame decirle que la lectura de lo que sigue será una gran desilusión. ¡No diga el lector luego que no se lo advertí!
- Si el lector piensa que el estudio del desarrollo moral está muy bien como está, o va muy bien como va, y no tiene ninguna duda o aprehensión sea sobre el estado del arte o sobre la dirección de las investigaciones, o si piensa que las modificaciones requeridas son menores y muchas de ellas meramente cosméticas, o si el lector cree ya saber todo lo que se tiene que saber acerca de lo que habría que cambiar y lo que habría que conservar, o incluso si piensa que todo este asunto

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de los valores carece de sentido o raya en la insania, entonces me declaro encantado de conocerlo y le deseo lo mejor en sus labores.

2. La respuesta

La respuesta a la pregunta planteada sería por fuerza muy larga, compleja y difícil, al menos si aspira a ser completa; de ser, en efecto, completa, tendría que ser el resultado final de un dilatado programa de investigación, nada menos. Muchos pensarán que semejante programa de investigación ya está en marcha. Si p.ej. se es piagetiano, se dirá que tal programa arrancó con *Le jugement moral chez l'enfant*, publicado en París en 1932. Esta tradición fue, o al menos algunos de los piagetianos podrían atreverse a decirlo, exitosamente continuada por Lawrence Kohlberg y sus discípulos y discípulas hasta la actualidad. Hay incluso quienes afirmarían que fue una de esas discípulas, Carol Gilligan (1982), quien añadió a la tradición un elemento que hacía mucha falta en él, con el cual la tradición se enriqueció decisivamente. Y no les faltaría del todo razón, al menos en parte. Quienes no son piagetianos serán, por supuesto, de muy otra opinión. Pero cada uno haría referencia a sus propios héroes, a sus propios padres y madres fundadoras. Y tampoco a ellos les faltaría del todo razón, al menos, una vez más, en parte. Pero no tendrían *toda* la razón. ¿Por qué? Antes de pasar a eso, atendamos a la respuesta breve que puedo dar a la pregunta planteada:

> Los valores son rasgos objetivos del mundo real con los que los seres humanos, en respuesta a un proceso de selección natural, se han ido ajustando, acomodando, armonizando, poniendo en sintonía; tales ajuste, acomodo, armonización, sintonización presentan variación gradual, ocurren de manera parcialmente compartida y parcialmente distribuida, pero siempre de acuerdo con patrones complejos de desarrollo.

Esta no es la respuesta completa, por supuesto; es a lo sumo un compendio programático de lo que podría ser tal respuesta. De hecho, sin el beneficio de un programa de investigaciones alternativo a los tradicionales, y tan bien establecido como éstos, apenas logra ser inteligible tal como se acaba

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

de formular. Y la razón de su relativamente escasa inteligibilidad es que las psicologías tradicionales del desarrollo moral comparten todas ellas un cierto número de sesgos o prejuicios que nos impiden ver la o las alternativas posibles. De manera que, antes de ponernos a ver cuáles podrían ser tales alternativas, debemos echar una mirada a ese transfondo de ideas que los enfoques tradicionales comparten. Este y sólo este es el propósito del presente trabajo.

3. El transfondo de ideas compartidas

Un análisis cuidadoso de los métodos y teorías subyacentes a las psicologías tradicionales del desarrollo moral me ha hecho percibir al menos *seis* sesgos (o prejuicios) distintos, pero igualmente poderosos, que todas ellas comparten en mayor o menor grado. La tarea de mostrar esto en el detalle de los textos relevantes sería tan ardua como ingrata, y en todo caso imposible en el espacio del presente trabajo. Cuento con la benevolencia del lector y sólo le ruego que se examine a sí mismo, buscando si comparte todos o al menos algunos de ellos en su modo de pensar y plantear preguntas e hipótesis sobre el desarrollo moral.

Aunque los seis sesgos no están en ninguna relación necesaria, sino que son (me parece) lógicamente independientes uno del otro, pienso que se refuerzan mutuamente, una cuestión sobre la que volveré al final del trabajo. Si se me permite introducir etiquetas breves y por ello convenientes, cuyo significado trataré de elucidar en lo que sigue, entonces podríamos esquematizar las relaciones causales entre ellas en forma de hexágono (véase Figura 1 en la p. 233). Los seis sesgos tienen un carácter *reduccionista*. Aunque hay algunas personas para las que la mera etiqueta de "reduccionismo" es un insulto, éste no es mi caso. El reduccionismo es una estrategia epistemológica y metodológica que encontró expresión feliz en las palabras célebres de William, ese extraordinario monje medieval originario del pueblo de Ockham que dijo, en términos ligeramente modernizados: "¡No hagáis las cosas más complicadas de lo que

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ya son!"[1] El reduccionismo es ciertamente una muy buena estrategia: nos ha prestado muy buenos servicios en el pasado y probablemente nos los seguirá prestando en el futuro. Con su ayuda alcanzamos descripciones y explicaciones compactas, parsimoniosas, formidables en su sencillez. Pero tampoco debemos olvidar la contrademanda, atribuida a Einstein, aunque posiblemente apócrifa: "¡No hagáis las cosas más simples de lo que son!"[2]

El programa de investigación alternativo que intento hacer plausible aquí parte de la conciencia aguda de que las psicologías morales tradicionales han *asumido* de manera consistente que los problemas son más sencillos de lo que sería conveniente asumir, y ello ha determinado los conceptos y métodos a utilizar. Nada más comprensible si compartimos los seis sesgos reduccionistas. Por eso debemos partir de una crítica cui-

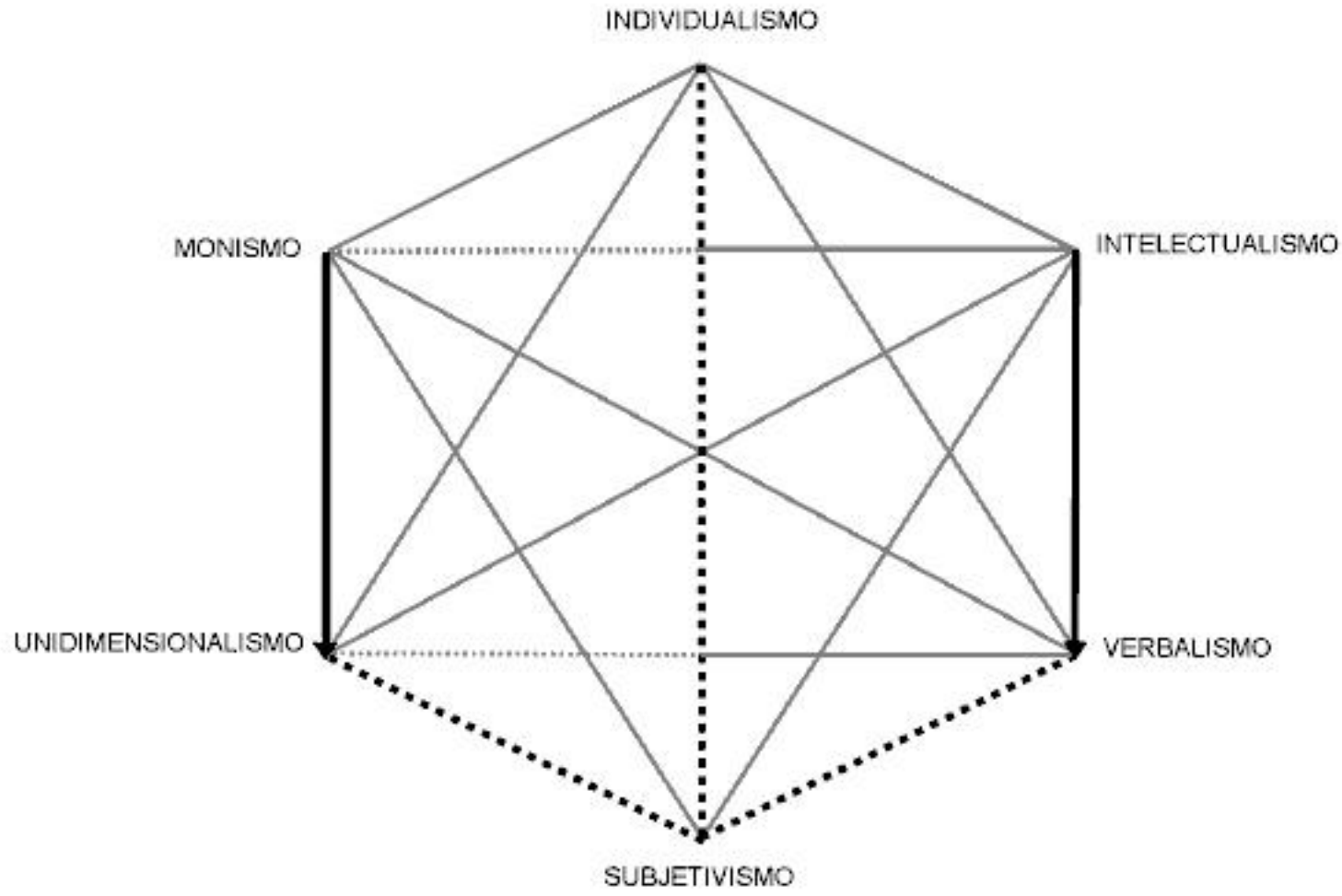
---

1 Aunque el principio se suele atribuir a William, la evidencia filológica indica que ya su maestro John (Duns Escoto) la utilizó con frecuencia, y por cierto sin presentarla como propia, sino justamente como general a todos los filósofos. Las frases que literalmente encontramos en las obras de John y de William son: "Nunquam est ponenda pluralitas sine necessitate", "Pluralitas non est ponenda, nisi ubi est necessitas", "Ista opinio ponit pluralitatem sine necessitate, quod est contra doctrinam Philosophorum", "Sicut sequenti rationem naturalem, non sunt ponenda plura, nisi qua ratio naturalis concludit, ita sequenti fidem non sunt ponenda plura quam veritas fidei requirat", "Positio plurium semper debet dicere necessitatem manifestam", "Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora", "Generale enim principium est, quod si aliquid potest aeque bene fieri per pauciora, sicut per plura, nullo modo talis pluralitas debet poni","Paucitas est ponenda, ubi pluralitas non est necessaria", "Talis species non est ponenda propter superfluitatem", "Si duae res sufficiunt ad ejus veritatem, superfluum est ponere aliam (tertiam) rem", "Sufficiunt singularia, et ita tales res universales omnino frustra ponuntur". En cambio, la frase que se repite en los manuales, "Entia non sunt multiplicanda praeter necessitatem", parece un invento posterior, que Leibniz sancionó con su autoridad. Las referencias precisas y otras noticias interesantes las encuentra el lector curioso en Thorburn (1918). Pero para nuestros fines resulta posiblemente más interesante el hecho (reportado también por Thorburn) de que Newton presenta el principio de marras nada menos que como su primera regla de hacer ciencia: "no debemos admitir más causas de las cosas naturales que las que sean tanto verdaderas como suficientes para explicar sus apariencias" ("causas rerum naturalium non plures admitti debere, quam quæ & veræ sint & earum phænomenis explicandis sufficiant", *Philosophiae naturalis principia mathematica*, Lib. III, *De mundi systemate*, Regula I; por cierto que en el breve comentario que añadió Newton en ediciones posteriores de su obra repite la frase escotista "Frustra fit per plura, quod potest fieri per pauciora").

2 A menudo se cita así: "Alles sollte so einfach wie mōglich gemacht werden, aber nicht einfacher." Sin embargo, nadie parece haber encontrado ningún lugar donde Einstein haya dicho esto. Dos acuciosas discusiones sobre las ventajas y limitaciones del reduccionismo que recomiendo al lector son: Popper (1972: 289-295, 1982: 131-174) y Homans (1967: 80-87).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Figura 1. Seis reduccionismos en psicología moral.



Todas las *flechas* indican causalidad. Si son *gruesas y continuas*, simbolizan una relación causal fuerte: ver el desarrollo moral como una trayectoria unidimensional viene casi siempre de modos de pensar monistas; y un sesgo intelectualista conduce casi inevitablemente a un prejuicio a favor de lo verbal. Si las flechas son *gruesas y punteadas*, simbolizan una relación causal más débil: los investigadores con inclinaciones individualistas, unidimensionales o verbalistas tienden más fácilmente a caer en la trampa del subjetivismo. En cuanto a las *líneas delgadas y punteadas*, ellas sirven principalmente para sugerir posibles vínculos causales que se deben examinar caso por caso con cuidado a fin de encontrar si hay cadenas de reforzamiento y retroalimentación.

dadosa de ellos. Las breves descripciones que siguen son el primer paso para ello y se ofrecen solamente con el propósito de indicar el camino a seguir para tal crítica.

Monismo

Este *ismo*, al igual que los demás, se pretende indicativo, no peyorativo: una mera etiqueta que se refiere a una actitud mental tanto teórica (un *prejuicio*) como metodológica (un *sesgo*). Teóricamente, el monismo (del griego μόνας, el uno o lo uno) es la tendencia a pensar que, por muchos *nombres* que tengamos para referirnos a los valores, todos ellos se redu-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

cen a una sola cosa, a un valor grande y único.[3] O si se prefiere, que ese Gran Valor Único abarca o implica todos los valores supuestos; podríamos imaginarlo como un gran círculo que encierra muchos círculos pequeños. Con otras palabras, todos los valores se reducen –o podemos reducirlos– a este Gran Valor Único, con lo que tenemos el sesgo metodológico. El debate en psicología moral sobre justicia contra cuidado es un buen ejemplo de esta actitud monista (véase Noddings 1984; discusiones amplias en Tronto 1993, Larrabee 1993, Held 1995, Bubeck 1995, O'Neill 2000). Es obvio, por otra parte, que al menos este primer sesgo es una forma nítida de reduccionismo.

La idea a contraponer al monismo es que los múltiples *nombres* de los valores no son justamente nombres, que hay una diversidad real, o al menos conceptual, de los valores. O si se prefiere que cualquier candidato que se proponga como Gran Valor Único será siempre no más que una etiqueta vacía. En ese caso habría que pintar los valores en toda su gloriosa variedad, acaso como círculos de colores que se traslapan parcialmente de muchas maneras. Los valores, creo, viven en nosotros como aglomerados, redes, jerarquías o sistemas, y no pueden reducirse a uno solo. De esta manera, la investigación debería tratar de estudiar el desarrollo de cada valor o de cada sistema de valores de manera individual y separada.

Unidimensionalismo

Una vez que los investigadores se enfocan a cierto valor, que de alguna manera piensan que es primero, primario, primordial, básico, omniabarcador, omnicomprensivo, único, la psicología del desarrollo –clínica o experimental– procede a construir una ruta unidimensional de desarrollo. Aquí no importa si los estadios del desarrollo que en particular se postulen sean más rígidos y fijos o menos, ni importa incluso si se postulan estadios como tales, si se permiten saltos y discontinuidades, o se piensa que hay

---

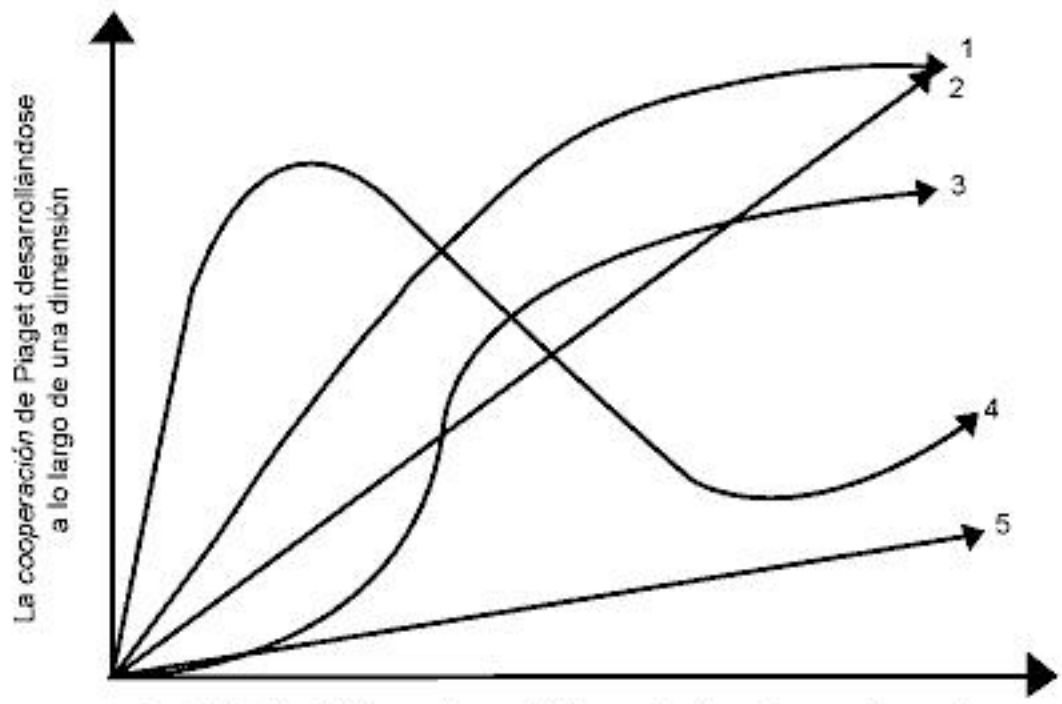
[3] Este prejuicio se anuncia varias veces en la colección de pensadores que llamamos "presocráticos", pero su formulación y defensa más célebre está en Platón (véase más adelante capítulo XIV, § 8 y capítulo XVI, nota 3). Lo podríamos por ello llamar *platonismo*, si no fuera porque esta etiqueta ha sido sujeta de tantos usos y abusos que resulta ya inútil.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

rutas alternativas de desarrollo. Lo que importa para entender este sesgo es la *unidimensionalidad* de este modo de pensar.

El unidimensionalismo es un prejuicio teórico y un sesgo metodológico contra la idea de que el desarrollo podría representarse con respecto a dos o más dimensiones valorativas. Tomemos como ejemplo el valor de la cooperación, tal como es estudiado originalmente por Piaget (1932), y tomemos junto con él también el valor de justicia, tal como este es examinado incansablemente por Kohlberg y sus colaboradores y estudiantes por ya tantas décadas. Imaginemos, nada más imaginemos, que estos dos valores son diferentes (contra el monismo), pero que ambos pueden desarrollarse en el mismo individuo de manera tal que dos personas bien pudieran tener

Figura 2. Cinco rutas imaginarias de desarrollo moral bidimensional.



Puede verse aquí que, al término del desarrollo comprendido en la figura, los individuos 1 y 2 se encuentran aproximadamente en el mismo lugar, habiendo llegado lejos tanto en justicia como en cooperación, si bien sus rutas fueron diferentes, la de 2 mucho más armónica en ambas direcciones, mientras que la de 1 desarrollando primero la cooperación por encima de la justicia, para luego enderezar el camino y darle un poco más de lugar a esta última. Por su parte, la trayectoria de 5 es tal que siempre ha desarrollado más la justicia en prejuicio de la cooperación y, por lo menos al término del tiempo contenido en la gráfica, su nivel de cooperación resulta más bien bajo. Las trayectorias de 3 y 4 son bastante más accidentadas en comparación con las anteriores, y la de 4 de hecho casi podría llamarse errática (comienza por ser muy cooperativo y poco justo, luego muy justo y poco cooperativo, y al término del periodo parece comenzar a ganar otra vez en cooperación y en justicia al mismo tiempo). El lector apreciará que es posible en principio imaginar muchas más trayectorias que las aquí ilustradas.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

rutas de desarrollo muy diferentes de acuerdo con la diversa configuración evolutiva de ambos valores. En tal caso imaginado, el desarrollo moral sería bidimensional, y las diferencias individuales deberían entenderse en relación con dos valores diferentes, no uno solo, como se sugiere en la figura 2 (p. 235), donde se representa el desarrollo bidimensional de cinco individuos diferentes. Las "coordenadas" en la figura serían idénticas a las rutas unidimensionales investigadas por Piaget y Kohlberg.

¡Cuántas otras rutas evolutivas podrían imaginarse e investigarse si nos tomáramos ambos valores en serio! Si pensamos que los valores que tenemos, mantenemos y estimamos son más, muchos más, que estos dos, resulta claro que las rutas de desarrollo son probablemente bastante más complicadas de lo que sugiere este simpre diagrama.

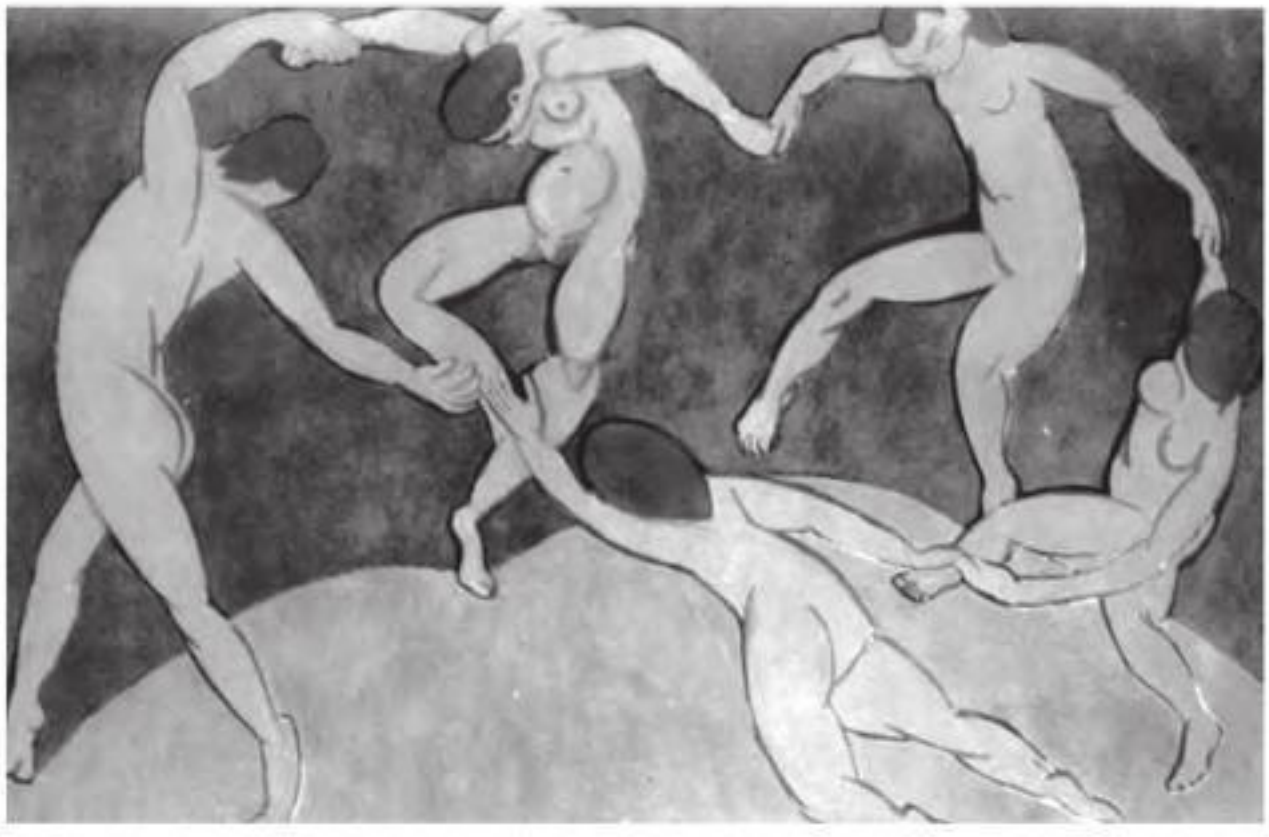
Intelectualismo

Otro hecho innegable es que los investigadores de todos los campos del saber, y eso incluye naturalmente también a la psicología moral, tienden a ser gente poco práctica, gente que está más a gusto pensado que haciendo cosas. De manera más o menos inconsciente tienden entonces a proyectar sus propios modos de ser sobre los modelos de lo humano que construyen (cf. Shipley & Leal 1991). Esto da cuenta del *intelectualismo* desparpajado y feliz que permea dichos modelos. En el caso de la psicología moral resulta en consecuencia que los investigadores se ocupan y preocupan excesivamente del pensamiento, la creencia, el entendimiento, el juicio, en fin las clases de cosas que los propios investigadores no se cansan nunca de producir en cantidades ingentes (como p.ej. este texto que tiene el lector delante de sus ojos: *mea culpa*). De ahí que las personas, incluyendo los niños, cuyo desarrollo moral está siendo supuestamente examinado por los psicólogos entran en escena como *pensadores*, no como *actores*. Contrástense dos hermosas obras de arte, la escultura de Aristide Maillol titulado "Étude pour la Mediterranée" con la pintura de Henri Matisse titulada "La danse I" (Figuras 3 y 4, p. 237).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Figura 3. *Étude pour la Mediterrannée* de Aristide Maillol, 1905.

Figura 4. *La danse (I)* de Henri Matisse, 1909.



Si el lector se detiene un poco en ellas y las contempla un rato, tendrá que admitir que la pensadora de Aristide Maillol podría perfectamente haber sido una de las danzantes de Henri Matisse. Pero observe bien: ha dejado de

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

danzar. ¿Por qué? Pues tal vez porque un psicólogo moral interesado en los aspectos éticos de la danza, pero incurablemente sesgado por el intelectualismo, ha estado observando las acciones de las danzantes hasta un punto en que no pudo más y quiso entrevistar al menos a una de ellas, lanzándole preguntas acuciosas. Fue entonces que la danzante tuvo que detener su danza y ahora se encuentra tratando con afán de responderlas. (Espero que la analogía con Piaget y sus niños jugando a las canicas sea obvia al lector.) La danzante, *hélas!*, no danza más; ahora *piensa*.[4] Y su pensamiento no es ni siquiera un substituto, malo o bueno, de su danza. De hecho, bien pudiera ser que no tuviera ni idea de por qué danza o cómo es que lo hace.

Pues bien: eso es exactamente lo que pasa con la *acción* moral: ella es mucho más profunda y amplia y vasta de lo que es el *pensamiento* moral. ¿Por qué entonces los psicólogos morales no se zambullen en la acción misma, que es a final de cuentas lo que importa?[5]

Verbalismo

Una vez que los investigadores, impelidos por el sesgo antes descrito, o por alguna otra razón que el lector considere que explica mejor las cosas, hayan dado en pensar que el *pensamiento* moral representa la *acción* moral de modo completo o al menos fidedigno, será fácil dar el siguiente paso fatal: pensar que basta con preguntarle a las personas lo que piensan, grabarlo, transcribirlo, analizarlo, comparar las respuestas de unas y otras. Esta metodología asume que las personas pueden "decirnos lo que saben". Pero eso rara vez es el caso. Se ha mostrado una y otra vez, y en todo tipo de situaciones, tanto que la gente *sabe mucho más de lo que puede decir*

---

4 De esta hermosa *Étude* pudiera decirse entonces que la acción ha sido encadenada por lazos sutiles, pero tan fuertes como los más materiales que atan las manos de la escultura epónima, y no menos extraordinaria, del escultor de Perpignan (*L'action enchaînée*, véase p.j. <http://www.insecula.com/oeuvre/O0020024.html>).

5 No en balde estimamos a los novelistas más notables (una Jane Austen, un Fiodor Dostoyevski): parecen ellos sumergidos en la acción real (aunque imaginaria) de seres humanos reales (aunque imaginarios) de una manera que echamos muchas veces de menos en los psicólogos (Girard 1961, Zunshine 2006; véase también Ginzburg 1991).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

como también que *tienden a decir bastante más de lo que saben*.[6] De allí la etiqueta de "verbalismo" para referirme tanto a un prejuicio teórico como a un sesgo metodológico que muy bien podría constituir la fuente más productiva de errores dentro del campo de la psicología moral, al menos en la medida en que no se contrabalancee y –como se dice en los manuales– se "triangule" con otros métodos.

La mayoría de los procesos cognitivos (incluyendo unos muy complejos, como las habilidades, capacidades y hábitos) tienen lugar totalmente fuera de nuestra conciencia. Y no hay ninguna buena razón para excluir *a priori* aquellos procesos cognitivos que tienen que ver con los valores. Todos los procesos cognitivos conscientes, en ética como en lo demás, parecen ser solamente la punta del *iceberg* proverbial.

De hecho, algunos investigadores en ciencias cognitivas han argumentado sólidamente que la conciencia podría muy bien ser un *epifenómeno*, solemne palabra griega que significa simplemente que la conciencia no tiene función reconocible alguna (sobre esto véase el capítulo IX de este libro). Esto parece un tanto exagerado, pero ciertamente se ha vuelto bastante difícil encontrar la o las funciones de la conciencia, según más y más procesos cognitivos han ido pareciendo operar correcta y suavemente sin ella (Hassin et al. 2005). Sería imposible vivir, e incluso sobrevivir, si la conciencia fuese una necesidad. Por otra parte, sabemos que somos conscientes de más cosas de las podemos discurrir coherente e inteligiblemente. Luego, ¿por qué habríamos de confiar en los reportes verbales sobre los valores?[7]

---

6 Aunque el descubrimiento de ambos fenómenos tiene al menos 30 años en psicología social experimental y probablemente más de un siglo en neurociencias, el lector puede ahora informarse cómodamente sobre el estado de la cuestión en Feinberg (2001), Wilson (2002), Myers (2002), Hirstein (2005), Gigerenzer (2007).

7 Aunque lanzo dudas sobre los métodos de estudio basados en el lenguaje, estoy consciente de que a veces no pueden evitarse. Por otra parte, el análisis cuidadoso del lenguaje tiene aún mucho que ofrecernos. De esto doy un ejemplo en el siguiente capítulo (XII). También relevante aquí es lo dicho en el capítulo IV de este libro.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Individualismo

¿Significa todo ello que hablar de los valores no tiene ninguna utilidad? Por supuesto que no. Decir eso sería decir una locura. Antes al contrario, podría argüirse extensamente (por lo tanto, no en este lugar) que apenas si hablamos de otra cosa (cf. Leal 2005[b], 2007[a]). Y hablar es cosa sobremanera útil. Pero piense el lector: ¿cuándo es hablar útil? Respuesta concisa: *Siempre que las personas hacemos cosas de forma distribuida y coordinada, en equipo, juntos*.[8] Lo cual nos conduce a otro prejuicio y otro sesgo: la tendencia de los investigadores en psicología moral a pensar en el individuo –no el grupo– como la unidad de análisis apropiada cuando se trata de estudiar el desarrollo moral. De allí el omnipresente individualismo de prácticamente toda la psicología moral. La sombra de Descartes sentado, solo, en su estudio, junto a su estufa, pensando, preside todo este campo de estudio.

No se trata con esto de restarle valor a los magníficos esfuerzos de aplicar los resultados de la psicología moral a la educación. El punto es más sutil. Y puede hacerse patente con especial fuerza y claridad cuando recordamos un campo de investigación contemporáneo, al que a veces se llama *socially shared cognition* y a veces *distributed cognition* (Resnick et al. 1991, Hutchins 1995, Baltes & Staudinger 1996), y cuya enseñanza puede expresarse en forma de apotegma como sigue:

> El conocimiento o la cognición moral difícilmente podría considerarse la propiedad exclusiva de los invididuos. Éstos son simplemente demasiado pequeños y débiles como para soportar las complejas estructuras morales que efectivamente hallamos en el mundo real.

De esta manera, uno de los más fascinantes e importantes objetos de estudio de la psicología moral es, o debería ser, el desarrollo moral no solamente de los individuos dentro de los grupos a que pertenecen, sino el desarrollo

---

8 Esto incluye por cierto el pensamiento de que nos habla y sobre el que teoriza Vygotski, pero una vez más: mostrar esto (más a un piagetiano) requeriría mucho espacio.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

moral de esos grupos mismos y en tanto que grupos (véase el siguiente capítulo).

Subjetivismo

Y así llegamos, luego de un camino no exento de meandros, a aquél que muy bien podría ser el prejuicio teórico y sesgo metodológico más profundo y preñado de consecuencias de los seis que he postulado subyacer a las psicologías morales tradicionales. Se trata de la idea de que el desarrollo moral puede investigarse sin plantear un correlato *objetivo* que funcione como punto de referencia previo a toda investigación del desarrollo moral. Como "subjetivo", al menos desde Kant, se opone a "objetivo", la mejor etiqueta para este sesgo parece ser la de "subjetivismo".[9] Si el análisis emprendido en este trabajo es correcto, eso significaría que las psicologías morales tradicionales tenderían a considerar a los valores, materia de la disciplina, algo meramente subjetivo. El lector podría pensar que no le hago justicia a quienes, como Kohlberg, estaban preocupados por la realización de ideales éticos en el salón de clase, la familia y el mundo ancho y ajeno. No me alcanza el espacio para discutir esto. Pero reflexione el lector: el camino real para estudiar el desarrollo moral ha sido hasta ahora plantear preguntas acerca de lo que la gente cree, los tipos de juicio que hace; pero, si a creencias vamos, meras creencias, entonces no hay manera de distinguir una creencia de una ilusión, imaginación o hasta alucinación. Hasta donde sabemos, incluso los más avanzados pensadores morales (digamos uno que saca "VI" con Kohlberg) podría estar perfectamente equivocado en lo que cree; y eso si llega al Estadio VI, que está por verse.

A manera de contraste, considérese la psicología de la percepción, o incluso, si en eso andamos, cualquier rama de la psicología cognitiva. Los experimentadores utilizan en sus experimentos el conocimiento que la

9 No se trata aquí, por supuesto, de la posición filosófica, o pseudofilosófica, que a menudo se llama así, según la cual los valores mismos son subjetivos. Se trata más bien de una apuesta metodológica. En general el psicólogo moral no expresa sus opiniones filosóficas, o si lo hace, nadie lo toma en serio: igual si, en el sentido filosófico o pseudofilosófico indicado, el psicólogo moral es subjetivista que si es objetivista (o realista, o como se lo quiera llamar), todos ellos parecen postular un subjetivismo metodológico.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

experiencia ordinaria y sobre todo la mejor ciencia disponible –de la física a la lingüística, de la geometría a la economía– pone a su alcance. Gracias, y solamente gracias, a semejante conocimiento sólido y bien establecido ha sido posible constatar la existencia tanto de ilusiones y alucinaciones en las distintas modalidades sensoriales y motoras, como de falacias lógicas o probabilísticas, déficits cognitivos, y cuantas fallas y desviaciones se han encontrado.[10] ¿Cómo es que la situación es distinta cuando nos ponemos a investigar el desarrollo moral? Pues de puro ser hijos de estos tiempos que corren: hemos perdido el temple antiguo y terminado por compartir ese como humor generalizado de nihilismo, escepticismo, relativismo y subjetivismo morales. De hecho, estas cosas están tan bien repartidas hoy día que nadie admitiría carecer de ellas. Es algo que damos por sentado sin mayor averiguación.

El argumento a favor de la objetividad de los valores sería demasiado largo y complicado como para emprenderlo aquí, pero lo que sigue podría servir de puntero. Nada puede con justificación llamarse "objetivo" a menos que tengamos varias maneras de acercarnos a eso y de apropiárnoslo; pero he aquí que no podemos negar ser ese el caso de los valores desde el momento en que nos preguntamos de cuántas maneras venimos a conocerlos: el precepto formal, la observación del ejemplo de los demás, la lectura de los buenos autores, la discusión en casos de conflicto, la adquisición de buenos hábitos, la facilitación y práctica deliberada de actitudes o máximas, la inundación interna por sentimientos y emociones (indignación, simpatía, vergüenza, culpa), etc. Si no hay "triangulación" aquí, no sé dónde la habría. Y si la hay, y se acepta el argumento esbozado antes, entonces podría muy bien valer la pena desarrollar un programa de

10 La literatura sobre todos estos temas es tan inmensa como fascinante. Una excelente introducción a la manera como procede y se tropieza la visión es Gregory (1997) y Hoffman (1998). El lector puede apreciar mejor las ilusiones en las páginas de estos autores: <www.cogsci.uci.edu/personnel/hoffman/hoffman.html> y <www.richardgregory.org/>. Por su parte, el sitio <deutsch.ucsd.edu/> contiene mucha información interesante sobre paradojas auditivas y musicales. Ilusiones sensoriales más inesperadas y sorprendentes en los libros de Oliver Sacks (véase especialmente Sacks 1984). En otros lugares de este libro doy referencias sobre fallas (capítulo VII, nota 30) y déficits cognitivos (capítulo XIII). Véase también la nota 6 de este capítulo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

investigación cuyo objetivo fuera el desarrollo del *conocimiento* ético, en oposición a la mera creencia o el mero juicio.

4. Coda

Así, hemos terminado nuestra *tour* de los seis prejuicios y sesgos reduccionistas que postulo estar en la base de las psicologías morales tradicionales. No todas las tradiciones en este variado y complejo campo de estudio están comprometidas con todos ellos, o al menos no con igual intensidad. Pero mi tesis es que son poderosos, están bastante extendidos, y constituyen un obstáculo para la investigación.

Una cuestión particularmente interesante que se suscita, suponiendo que el esbozo de análisis que he presentado no anda demasiado lejos de la verdad, es la de hasta dónde influye un sesgo en el otro. La figura 1 sugiere algunas relaciones causales. En el diagrama las flechas continuas y gruesas simbolizan una relación causal fuerte: como se indica allí, es prácticamente (aunque acaso no teóricamente) imposible pensar que el desarrollo del conocimiento ético corre en una sola dimensión sin dar en pensar que lo ético es una sola cosa; y dado que los intelectuales ejercen su oficio sobre todo a través de la palabra, el intelectualismo conduce casi siempre a lo que aquí he llamado verbalismo. Otrosí: si creemos que lo único que se desarrolla éticamente es el individuo, o que es una sola cosa la que se desarrolla éticamente o que preguntarles a los sujetos es suficiente para acceder al conocimiento ético en tal o cual etapa de desarrollo, entonces hemos iniciado un viaje que termina en creer que la ética es un asunto puramente subjetivo. Hay seguramente otras relaciones causales entre los seis prejuicios, y no me sorprendería que se trate de relaciones considerablemente más complicadas de lo que el diagrama sugiere. Los diagramas no son más que diagramas.

Comoquiera que ello sea, el punto importante es la posibilidad de diseñar un nuevo programa de investigación, tanto a nivel teórico como metodológico, a fin de progresar hacia un estudio menos prejuiciado y sesgado del desarrollo moral. Esta es una tarea para el futuro.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

XII. Cómo estudiar el desarrollo moral*

A

1. Parafraseando a Péguy, podríamos decir de Jean Piaget que fue *ce chevalier suisse qui partit d'un si bon pas*, por cuanto emprendió el estudio del desarrollo moral en la dirección correcta en el momento en que se decidió a investigarlo con referencia a interacciones sociales dentro de un grupo real (Piaget 1932). Este acierto es especialmente importante en vista del reciente desafío planteado por Judith Rich Harris a las ideas ortodoxas relativas a la pretendida influencia de los padres sobre el desarrollo moral de sus hijos, así como en vista de la evidencia, sólida y variada, que presenta esta autora para defender su tesis de que los pares (*peers*, es decir los chicos de la misma edad que son sus amigos, vecinos y compañeros de escuela) resultan en definitiva mucho más importantes en este punto de lo que los padres jamás podrán ser, si excluimos, claro está, los genes que les hereden, cuánto los protejan y cómo los alimenten, que todo eso cuenta mucho (Harris 1998; véase también Rowe 1994). Por su parte, la obra de Lawrence Kohlberg representa en este sentido un error egregio: no se puede llegar muy lejos en el análisis del desarrollo moral pidiéndole a

---

* Traducción de la ponencia "How to study moral development", presentada en el congreso *Biology and Knowledge Revisited, 31st Annual Meeting of the Jean Piaget Society*, Berkeley, California, 31 Mayo a 2 de Junio, 2001.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la gente que resuelva acertijos morales de papel.[1] De esa manera, quisiera proponer aquí que regresáramos a Piaget y pensáramos cómo podríamos estudiar el desarrollo moral profundizando su enfoque.

2. Una manera de profundizar el enfoque de Piaget sería observar lo que ocurre en diferentes grupos de niños y jóvenes, pero no nada más cuando juegan a las canicas. No que la elección de Piaget haya sido mala. Todo lo contrario: fue una excelente elección, toda vez que se trata de un juego cooperativo, y la cooperación es esencial en el desarrollo moral. Sin embargo, la cooperación no es la única cosa importante, y necesitamos de un marco más amplio.

B

3. Lo que voy a proponer en lo que sigue es un retorno a los orígenes del pensamiento moral de Occidente; un retorno, pues, a los griegos. Si miramos con cuidado la evidencia de los textos, veremos que los griegos tenían al menos dos modelos interesantes que pueden usarse como guías en nuestra investigación de grupos de niños y adolescentes. Uno de los dos modelos se refiere a las *virtudes* (ἀρεταί), el otro a los *fines* (τέλοι). No son modelos alternativos, sino que cada uno tiene su sentido y su uso. En este trabajo solamente me alcanzará el tiempo para ocuparme del primer modelo, aunque volveré brevemente sobre el segundo en la última sección. Lo primero es mostrar qué quiero decir con eso de que el modelo de las virtudes podría usarse para estudiar el desarrollo moral.

4. *Advertencia.* Cuando propongo regresar a los griegos, no me refiero con ello a filósofos individuales, como Platón y Aristóteles, ya que éstos quieren siempre llevar agua para su molino y tienen opiniones particulares que defender. Me refiero al tipo de cosas que pueden sin duda encontrarse en los escritos de los filósofos, pero también en los de los poetas, historiadores y políticos. Estoy hablando de cosas que son parte integral de lo que

1 El enfoque de Lawrence Kohlberg aparece por vez primera en su disertación doctoral de 1958. Sus principales artículos fueron reunidos en dos volúmenes (Kohlberg 1981, 1984).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

un filólogo clásico llamó la moralidad popular griega (Dover 1974; véanse también Nussbaum 1986, Bryant 1996).

5. El modelo dice que existen cuatro virtudes principales, entendidas como maneras de destacar una persona o sobresalir ("moralmente") entre sus pares. Ellas son:

Nombre griego	Transliteración	Traducción
δικαιοσύνη	Dikaiosyne	sentido de justicia o equidad, implacabilidad
ἀνδρεία	Andreia	valentía, hombría, ferocidad
σωφροσύνη	Sophrosyne	autocontrol, autodisciplina, moderación, escepticismo
ὁσιότης	Hosiotes	piedad, santidad, sentido de los deberes religiosos

Si tomamos las iniciales de los nombres griegos transliterados podemos formar un acrónimo y referirnos al modelo DASH. La mejor manera de entender este modelo es olvidarse de las traducciones, siempre imperfectas, y de cualquier verbosa definición nominal, y pensar en cambio en situaciones de la vida real en que todo grupo humano se encuentra tarde o temprano.

6. Supongamos que el grupo –no nos preocupemos ahora de la manera– ha adquirido conjuntamente algo de valor (la presa de un grupo de cacería, mujeres raptadas a otra tribu, un botín de guerra, un tesoro perdido). La cuestión exige eso que llamamos "justicia", "equidad", "ser parejos"; y las personas –en particular los líderes– que manifiesten, a ojos del grupo, ser excelentes en esta cualidad (*uirtus*, ἀρητή) muy pronto ocupan un lugar eminente en el grupo; el grupo las respeta, admira y necesita. La figura del juez tiene aquí su origen. Otro tanto pasa con las tres restantes virtudes del modelo DASH. Para decirlo con pocas palabras, cada una de ellas se vuelve sucesivamente importante, según se encuentre el grupo en situaciones de:

- peligro físico para sus miembros (valentía, gallardía)
- necesidad de planificar y anticipar lo que hay que hacer (reflexión, prudencia, templanza, sensatez)
- enfrentamiento con lo desconocido, con acontecimientos misteriosos y fuerzas asombrosas, de miedo o sufrimiento ante la muerte, el do-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> lor o la enfermedad incomprensible e incurable, o sencillamente de desesperación y tristeza por la propia insignificancia en un universo hostil (sensibilidad religiosa)

No resulta demasiado difícil ver que las cuatro virtudes son decisivas para la supervivencia, bienestar y promoción del grupo. Y ciertos miembros del grupo, por las razones que sean, tienden a destacar en una de ellas más que en las otras; y son reconocidos por los demás como sobresalientes en eso de ser, principal si no exclusivamente, justos, gallardos, prudentes o santos.[2] El cuadro 1 indica en su columna central algunas de las manifestaciones y rasgos observados en estos destacados especímenes humanos que podemos observar en la tétrada virtuosa griega. Puede verse en él que no todos los caracteres descritos mediante variadas etiquetas representan atributos uniforme e inequívocamente admirables. Para remachar el punto, propongo a consideración del lector la columna de la derecha en la que a las etiquetas se añaden ejemplares humanos –tanto reales como ficticios, tanto generales como particulares– que reconocemos como portadores de esos rasgos y atributos, y que en esa medida sirvieron y sirven de modelos para niños y adolescentes, si no es que también para los adultos.

---

2 En nuestro mundo post-cristiano la idea de santidad parece pasada de moda o al menos irrelevante para las preocupaciones sociales (de lo que es signo el hecho de que hasta la madre Teresa fue celebrada más por su labor social que por su devoción). Pero dejar las cosas así sería un error sociológico e histórico grave. Y con ello no quiero nada más decir, como más de alguna sociología de la religión implica, que la importancia de la religión reside exclusivamente en el hecho de que las religiones impelen a la gente a actuar, como vemos en los fundamentalismos resurgentes de nuestros tiempos. Ni siquiera me refiero al hecho de que las ideologías están probablemente imbuidas de algún espíritu religioso. No hay controversia sobre ninguno de estos dos hechos; y su peso en la historia humana es innegable. Pero quisiera aquí recalcar además los aspectos cognitivos de la religión. No sabemos a ciencia cierta cómo fue que las tendencias religiosas aparecieron originalmente en *homo sapiens sapiens*, pero muchos pensadores (Vico, Comte, Durkheim, por ejemplo) hicieron un gran esfuerzo, cada uno a su manera, en demostrar que tienen un uso cognitivo, es más: que son indispensables para cualquier empresa cognitiva humana. Por tanto, no debemos mirar con desprecio los temores humanos ordinarios que emergen frente a las fuerzas de la naturaleza o las coincidencias extrañas, y que encontramos en la conducta de niños y adolescentes. Desde este punto de vista cognitivo vale la pena recordar las ideas tardías de Lévy-Bruhl sobre las oscilaciones entre el sentido común y "lo místico" (cf. Horton 1993: 68-69). Si el lector quiere tomar cartas en este asunto con la seriedad debida, lo invito a que lea Atran (2002).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Cuadro 1. El modelo DASH descrito e ilustrado

Virtud griega	*Manifestaciones y rasgos observables*	*Algunos ejemplares particulares o genéricos*
Dikaiosyne	sentido de la justicia, equidad, rigor, severidad, implacabilidad, falta de misericordia, franqueza, *righteousness*, imparcialidad, objetividad, sentido del grupo	Salomón, Henry Fonda en *Thirteen Angry Men*, Perry Mason, los *hanging judges* del folclore británico; en general magistrados, moralistas, críticos
Andreia	valentía, virilidad, hombría, ferocidad, coraje, ira, brutalidad, lealtad, fuerza, gallardía, resistencia física, falta de temor, audacia, heroísmo	Aquiles, el rey David, Julio César, los mártires, Schwarzenegger, Russell Crowe en *Gladiator*, Sigourney Weaver en la serie *Alien*, Indiana Jones; en general guerreros, estrategas, luchadores, atletas
Sophrosyne	autocontrol, escepticismo, prudencia, reflexión, templanza, moderación, mezquindad, frugalidad, disciplina, ecuanimidad, discreción, serenidad	Isaac Newton, Henry Ford, Scrooge, el agente Scully de los *Expedientes X*, en general empresarios, científicos, algunos filósofos (los llamados "analíticos")
Hosiotes	piedad, santidad, sentido de los deberes religiosos, gusto por lo secreto y misterioso y por los rituales, *awfulness*, ominosidad, hablar con enigmas y acertijos, tener una misión, creer en el destino, beatería, superstición, aprecio de lo sublime	Tiresias, Moisés, Jesús, Lutero, los tele-evangelistas, el agente Mulder de los *Expedientes X*; en general santos, predicadores, algunos filósofos (los llamados "metafísicos")

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

7. *Advertencia.* Doy por descontado que podría haber situaciones en las que se encuentre un grupo y que exijan o requieran otro tipo de virtudes que las cuatro nombradas. No quiero pues decir ni implicar que el modelo DASH agota las posibilidades de la vida humana sobre la tierra. Ningún modelo puede hacerlo. El punto, la razón de ser, de un modelo es simplificar la realidad e introducir algún tipo de orden en ella; y la bondad de un modelo se prueba en su aplicación a la investigación empírica.[3] Lo que sí sostengo es que, dada su antigüedad y dada la magnitud de su influencia en el pensamiento occidental, el modelo DASH se presenta como una estupenda guía para investigar lo que ocurre en un grupo de niños o adolescentes desde el punto de vista del desarrollo moral.[4]

C

8. La estrategia de investigación que por de pronto quisiera proponer es relativamente simple: usar algún tipo de método clínico cuasipiagetiano para averiguar quién en un grupo dado ha sido reconocido como sobresaliente en una u otra de las virtudes, en qué situaciones dicha virtud ha venido a ser requerida por el grupo, cómo es que el grupo ha recompensado o recompensa al miembro virtuoso, etc. Lo ideal sería obtener todos esos datos mediante la observación, y no confiándose a lo que nos digan

---

3 Presento otro modelo más adelante en la sección 18. Sobre el uso de los modelos hay en mi experiencia muchas confusiones en nuestro medio. El lector interesado puede encontrar una ampliación de lo aquí meramente esbozado en Leal (2008[b]), y en el caso improbable de que su curiosidad persista y quiera algún ejemplo algo más desarrollado, lo encontrará en Leal (2007[b]).

4 Esta advertencia es eminentemente *práctica*, dirigida a prevenir posibles objeciones al diseño experimental que descanse sobre el modelo DASH. No obstante, este modelo podría ser algo más que una guía práctica, ya que no sería difícil reclutar el testimonio de Dumézil (p.ej. 1968) o de Benveniste (1969) para sugerir que las cuatro virtudes griegas representan las cuatro actividades principales de todas las sociedades humanas al inicio de la civilización (antes de la Gran Diferenciación que surge de la división del trabajo). Esta hipótesis histórica tendría entonces una contraparte evolutiva, por cuanto los pequeños grupos de niños y adolescentes serían como recapitulaciones ontogenéticas del desarrollo ontogenético de la humanidad. Véase más adelante capítulo XIV, §7.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

los niños o adolescentes. Sin embargo difícilmente podríamos, en tanto adultos, observar al grupo de cerca sin perturbar en gran o total medida sus interacciones. Con todo, ese tener que plantear preguntas suscita problemas metodológicos delicados.

9. Dichos problemas son todos asunto del lenguaje y la comunicación. En el caso del lenguaje *stricto sensu* debemos, como siempre, distinguir tres niveles de análisis: el fonológico, el sintáctico y el léxico (cf. Leal 2000: 34-35, 53-58). El último nivel es tal vez el más obvio para quienes no tienen formación de lingüistas. Es claro que hay diferencia en el uso de las palabras por los adultos y el de los niños y adolescentes. Un problema particularmente irritante, desde un punto de vista metodológico, es el rápidisimo desarrollo de jergas y modismos entre los jóvenes. Este problema es léxico, pero problemas similares ocurren en el nivel de la fonología (especialmente, aunque no exclusivamente, la entonación) y en el de la sintaxis. Además, debemos ser muy cuidadosos con los aspectos extralingüísticos y paralingüísticos de la comunicación, tales como la postura corporal, la dirección de la mirada, la gesticulación manual y facial, etc. Para dar una idea de los niveles de análisis, doy ejemplos que me ha brindado la observación casual de un adolescente:

(a) el uso de tonos altos en sílabas particulares de un enunciado para indicar ironía;

(b) el uso no estándar de adjetivos con un valor claramente moral (algunos ejemplos más adelante en §18);

(c) el uso de oraciones muy cortas y simples, a menudo interrumpidas sin reparación de la sintaxis;

(d) los movimientos rápidos de los ojos en semicírculos para comunicar un cierto desapego del hablante respecto de lo que él mismo estaba diciendo.

Es claro, por otra parte, que el método no puede ser el mismo para las diferentes cohortes por edad que se investiguen.

10. Por supuesto, no solamente debemos tener cuidado con la interpretación de las respuestas, sino también con la manera en que formulamos y enunciamos nuestras preguntas de cara a los sujetos investigados. Sugiero

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

que las preguntas, al menos al principio sean de amplio alcance y carácter exploratorio antes que estrechas y enfocadas. De esta manera, podríamos estimular a que los sujetos cuenten historias (individuales y compartidas) tal como ocurrieron o fueron percibidas por diferentes participantes. Un tipo de análisis de discurso podría diseñarse para sacarles el mayor jugo. Algún tipo de interacción compleja con varios sujetos sería de especial interés. Aparte de los métodos conocidos en ciencias sociales, como la entrevista en grupo, el grupo focal y el grupo de discusión, quisiera aquí sugerir el empleo de la técnica del "diálogo socrático", tal como ella fue elaborada por el filósofo alemán Leonard Nelson hace casi un siglo y que ha sido practicada desde entonces en varios países (Leal 2001[a]; cf. Leal 2004[d]). En cualquier caso, sería más probable que la combinación y triangulación de métodos nos permitiera ver más a fondo cómo tiene lugar el desarrollo moral dentro de los grupos.

D

11. El lector perspicaz habrá notado que estoy tratando de alejarme de una idea firmemente alojada en el *mainstream* de la investigación, a saber que el desarrollo moral es desarrollo de *una* sola cosa, llámesele autonomía, justicia, o simplemente moralidad. No importa el nombre que se use, los investigadores tienden a pensar que solamente existe esta única cosa –esta gran cosa moral única– que se desarrolla y cuyo desarrollo debe ser investigado. Yo no creo que semejante idea monista le haga justicia a las complejidades de la vida y el desarrollo morales.[5] Es una idea tan antigua como mala.

12. Primero, es una idea muy antigua. De hecho, se origina con Platón, toma una forma particular (y más moderada) en Aristóteles y una parcialmente diferente en la filosofía cristiana, se vuelve fundacionalista

[5] Tengo ya un tiempo desarrollando el argumento que anuncio aquí y esbozo a continuación. Aparte del capítulo anterior (XI) y de los dos siguientes (XIII y XIV) en este mismo libro, el lector puede consultar los siguientes trabajos: Leal (1995), Ibarra & Leal (1995), Leal (1997, 1998, 2000[b], 2001[b]), Leal & Shipley (2002), Leal (2005[a], 2005[b], y sobre todo 2007[a]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

en Kant, de donde pasa a Piaget (aunque era él un pensador demasiado flexible como para dejarse dominar completamente por ella) y a Kohlberg (en quien finalmente se vuelve una especie de dogma).[6] Sospecho que el énfasis que Piaget pone en la cooperación tiene mucho que ver con la reciprocidad, y ello en turno se relaciona con la idea expandida, aunque no muy explícita, que de la justicia (o el deber) encontramos en Kant; pero este es un argumento histórico muy complejo para el espacio del que dispongo y prefiero no digredir demasiado.

13. Segundo, es una mala idea, quiero decir una que conduce fácilmente a error. Nosotros los humanos llevamos diferentes tipos de vidas morales; sobresalimos en unas cosas y somos menos buenos, y hasta terriblemente malos, para otras. Y no existe *una* cosa que *sola* nos haga morales sin más. Ser moral no es ciertamente un puro ser justo o equitativo, porque hasta una persona justa y equitativa puede hacer mucho mal; y lo mismo vale de la valentía, la sensatez y la santidad, o cualquier otra virtud que se nos ocurra. (Y hasta el amor, del que Pablo de Tarso dijo cosas tan sublimes, puede oprimir y aplastar y echar a perder.)

14. Cada virtud tiene sus usos, dependiendo de las circunstancias, situaciones y necesidades. Cada una es admirable en sí misma y por cuenta propia; pero ninguna es uniformemente buena y buena en todas las circunstancias. Todas las virtudes pueden tener efectos tanto perniciosos como benéficos, y ninguna de ellas equivale a esa cosa *única* que cubriría y agotaría el desarrollo moral. La observación de la vida humana en grupo confirma lo que bien podríamos llamar "división moral del trabajo"; una y otra vez observamos que en los diversos grupos tal o cual persona es seleccionada porque sobresale en tal o cual respecto; y si miramos con diligencia, veremos que esas "excelencias" no solamente están relacionada con habilidades, talentos o conocimientos en modos moralmente neutrales, sino que algunas de ellas son en sí mismas directamente morales. Y si nos hemos de interesar en el desarrollo moral, entonces nos convendría enfocarnos al

---

6 Dogma es también en filósofos como Leonard Nelson (quien lo desarrolla a partir de la filosofía crítica de Jakob Friedrich Fries) y de Jürgen Habermas. Sobre la filosofía crítica de Fries y Nelson digo algo en el capítulo VII de este libro y he escrito con más detalle en Leal (2004ª) y Leal (en curso de publicaciónª).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

primer grupo o grupos a que pertenece un ser humano, quiero decir a los grupos de pares de nuestra niñez y juventud. Selección y división ocurren allí antes que en cualquier otro lugar, y probablemente nos marcan por el resto de nuestras vidas.[7]

15. ¿Cómo es que ocurre la selección (y la división basada sobre ella)? Responder tal pregunta sería el fin último del tipo de investigación que estoy proponiendo. De particular importancia para perseguir este fin, sin embargo, es tener en cuenta que los niños no son *tabulae rasae* que el grupo puede sobreescribir y manipular a su antojo.[8] Por el contrario, cuando los niños entran a formar parte de un grupo poseen ya ciertas tendencias, gustos, talentos y hasta comienzos de obsesión. Piensan de ciertas maneras y se comportan de ciertas maneras. Luego se produce una combinación –y a veces un conflicto– entre lo que el individuo lleva al grupo y lo que el grupo es, o más bien lo que el grupo deviene en consecuencia de lo que los miembros son y la manera como dan en interactuar.

16. De esa manera, la plena estrategia de investigación que propongo involucra crucialmente el fijarse en los tipos de cosas que ocurren en los grupos de niños y jóvenes; pero también involucra retrazar los pasos hacia las experiencias pre-grupales. Solamente de esta manera podríamos confiar en que llegaremos a conocer cómo es que, para usar los atinados términos

---

7 Un curioso estudio reciente ilustra el punto en discusión. Desde hace aproximadamente cien años los economistas laborales saben que hay una correlación estadística positiva entre la estatura y los ingresos: los altos ganan más. Ha habido y hay todavía varias hipótesis acerca del mecanismo causal que opera para que se produzca un efecto que es tan robusto como extraño: ¿es un asunto de inteligencia, de personalidad, de autoestima, de oportunidades, de una combinación de éstas u otras variables? No lo sabemos aún, pero lo que sabemos por un estudio reciente y no sabíamos antes –algo que es altamente relevante tanto para la discusión de este trabajo como para eventualmente discernir entre las hipótesis mencionadas– es que tal mecanismo causal, cualquiera que él sea, opera *en la adolescencia:* quienes como adultos son ahora altos pero no lo eran todavía como adolescentes ganan en promedio lo mismo que los que siempre fueron chaparrines, mientras que quienes en la adolescencia eran altos para su edad aunque luego se quedaron relativamente bajitos, ganan en promedio lo mismo que quienes fueron y se quedaron altos (Persico, Postlewaite & Silverman 2004).

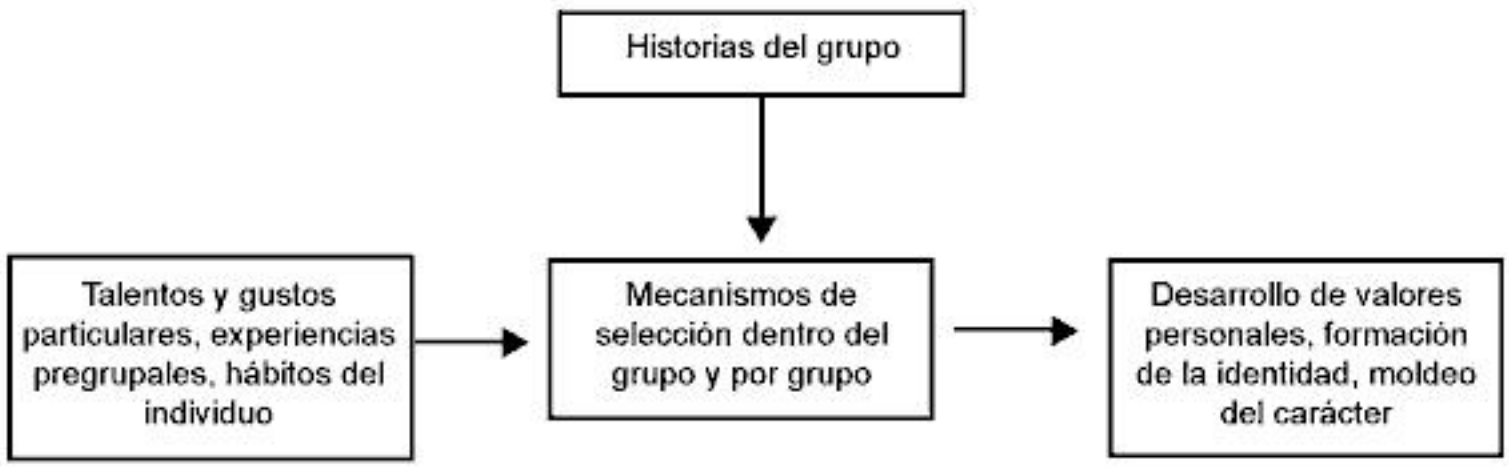
8 Véase Tooby & Cosmides (1992), Kagan (1994). Algunas obras recientes especialmente relevantes: Bjorklund & Pellegrino (2002), Pinker (2002), Ridley (2003), Nettle (2007), así como la extraordinaria obra colectiva que coordinan Carruthers, Laurence & Stich (2005, 2006, 2007).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de Piaget, los procesos paralelos de asimilación (de las experiencias en grupo al particular repertorio previo) y acomodación (de uno mismo a las expectativas y demandas del grupo) tienen en verdad lugar en la vida grupal. Así es que podríamos esperar responder la pregunta piagetiana acerca de los estadios (*if any*) antes, durante y después de la integración del individuo al grupo.

17. A todo esto no debemos olvidar que el grupo –cualquier grupo– es una estructura dinámica: cada nuevo individuo que se incorpore al grupo lo cambia, a veces de manera leve y superficial, a veces de manera profunda y duradera. Una empresa aún más ambiciosa que la que he esbozado hasta ahora sería el modelaje de la historia de un grupo respecto a quién entra a él y quién sale de él con el paso del tiempo. De hecho, un buen modelo causal del proceso de selección orientado a las virtudes (*aretotrópico*, diríamos, si nos pusiéramos a inventar culteranismos) que tengo en mente aquí consideraría tanto las experiencias pregrupales del individuo como la historia pasada del grupo como insumos (*inputs*) de un hipotético servomecanismo de selección cuyo resultado sería el desarrollo moral individual postulado. Todo ello se ilustra en la Figura 1.

Figura 1. Servomecanismo de selección aretotrópica



18. *Un modelo causal.* La figura 1 contiene varias cajas negras que valdría la pena tratar de abrir para asomarnos a lo que pasa en su interior. Con ese propósito quisiera finalmente sugerir un modelo causal compuesto por al menos cinco tipos de acontecimiento:

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

(i) el individuo *x* lleva a cabo una acción particular π, o bien no la lleva a cabo, o bien persevera y porfía en hacerla, o bien deja de hacerla;

(ii) el grupo Γ al que *x* pertenece (brevemente Γ_x) valora π sea positiva o negativamente (p.ej. aplaudiendo o abucheando);

(iii) el grupo Γ_x asigna un nombre *N* –bueno o malo, es decir aprobatorio o desaprobatorio, según sea el caso– a π, p.ej., "π es chido", "π es muy perro", "π es una estupidez";

(iv) el grupo Γ_x asigna *N*, o un nombre *N'* cercano, al propio individuo *x*, es decir convierte la descripción de una acción en la descripción de una persona, con otras palabras una acción particular y limitada en el tiempo es promovida o ascendida por el grupo al grado superior de rasgo de carácter permanente, p.ej. "*x* es (un, muy, bien) perro", "*x* es el mero mero", "*x* es el papá de todos", "*x* es un menso";

(v) el individuo *x* lentamente se va conviertiendo en (va evolucionando hacia) un individuo que manifiesta consistentemente ese rasgo de carácter designado, es decir *x* se vuelve *N* (o *N'*).

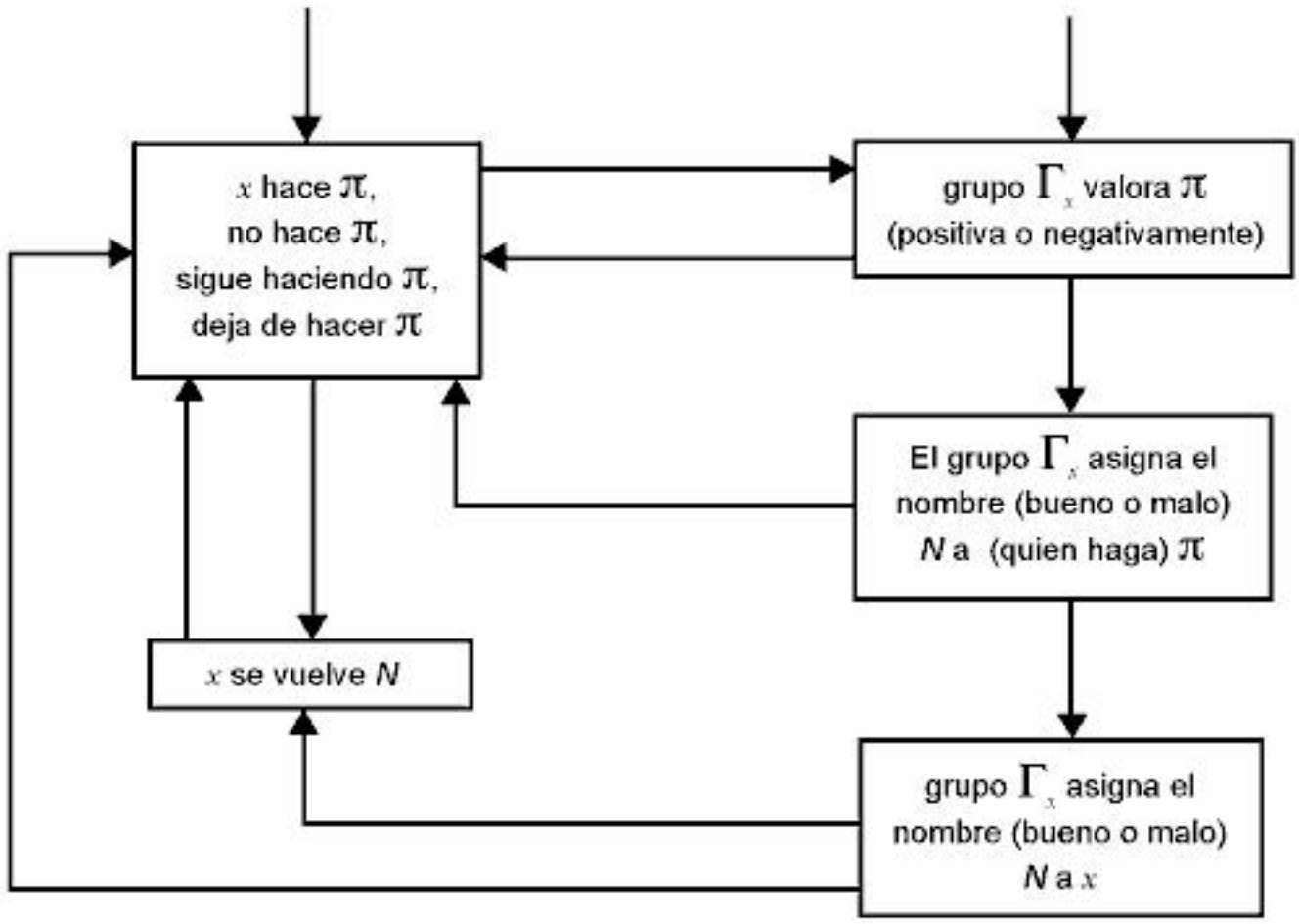
Las líneas y cadenas causales se esquematizan en la figura 2. El desarrollo moral, visto como desarrollo de valores personales, formación de la identidad personal, y moldeamiento del propio carácter, sería entonces el producto final (*output*) de semejantes mecanismos de selección en y por el grupo (siendo sus *inputs*, como dije antes, la historia del grupo previa al ingreso del individuo, así como la experiencia, hábitos y tendencias del individuo previas a su inmersión dentro del grupo).

E

19. *Conclusión.* Es probable que el desarrollo moral como Piaget hipotetizó, se dé en etapas, fases o estadios. Pero, si las ideas expuestas son correctas, esas etapas son más diferenciadas de lo que tendemos a pensar bajo el peso de la tradición. No se trataría de etapas en el desarrollo de la moralidad (esa cosa *única*), sino de las virtudes morales (varias y variadas), p.ej. el desarrollo del sentido de justicia y equidad, la valentía, la sensatez, la

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Figura 2. Algunos detalles del servomecanismo de selección aretotrópica



sensibilidad religiosa, y casi seguramente muchas otras cosas admirables. Y es que el modelo DASH no es sino eso, un modelo, un instrumento para mantener la investigación enfocada, no borrosa, y manejable, no excesivamente intrincada. Su uso principal es ayudar a disipar la idea de que hay *una sola* cosa que se desarrolla en la gente cuando decimos que la gente se desarrolla moralmente.

20. *Coda.* Una última palabra: las virtudes, variadas como hemos visto que son, no constituyen el único ingrediente del desarrollo moral. Otro es ese al que los griegos llamaron "fines" o "funciones" (τέλοι) o "modo de ser feliz" (εὐδαιμονία). De acuerdo con este otro modelo (véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, Libro A), hay cuatro principales fines o cosas que la gente quiere tener o disfrutar, a saber placer (ἡδονή), riquezas (χρήματα), fama, gloria o reputación (δόξα), y sabiduría (σοφία). De que esas cuatro cosas son buenas, no cabe la menor duda; pero tampoco de que son igualmente fuentes de tentación y corrupción del alma humana. De un modelo que se basara en fines podemos decir lo mismo que de un modelo

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

basado en virtudes: no es completo, pero sí fructífero. En la diversidad de ambos modelos podemos confirmar que el adjetivo "moral" (no se diga ya el adjetivo "bueno") es bastante menos homogéneo en significado de lo que a menudo y erróneamente creemos (véase Leal 2007[a], *passim*).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

XIII. Para una filosofía de la educación especial*

Parto de un supuesto normativo muy general con el cual (presumo) estaremos todos de acuerdo: nuestro sistema educativo debería ser tal que todos los niños y jóvenes tuvieran las mismas oportunidades para acceder a las cosas buenas de la vida. Si el lector no comparte este supuesto, lo que sigue no será probablemente suficiente para cambiar su posición normativa, y habría que iniciar la discusión desde más atrás. Tampoco es necesario entrar en ninguna discusión acerca de cuáles son esas cosas buenas de la vida. Está claro que sobre eso existen diferencias importantes; pero dado que vivimos en una democracia me parece que podemos dejar esa cuestión al debate y la negociación. Como nos recordara Winston Churchill, la democracia sería el peor sistema político si no fuera por todos los demás sistemas políticos que la humanidad ha ensayado de tanto en tanto.

Pues bien, mi argumento es que la única manera de acercarnos al ideal antes esbozado es dejar de pretender que las personas son iguales. No lo son. Antes al contrario, los seres humanos son profundamente diferentes; y las prácticas de enseñanza y la organización toda de la educación debería basarse en lo que sabemos hoy día sobre la variedad que encontramos en la

---

* Conferencia en el marco del ciclo *La filosofía en el Fondo: Filosofía y Educación*, Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, Junio 2006. Algunas de estas ideas fueron expuestas también en una conferencia magistral en el *Coloquio Conmemorativo del 50 Aniversario de la Licenciatura en Filosofía de la Universidad de Guadalajara*, Guadalajara, 16 de Noviembre 2007.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

vida real. Desde la tradición médica y filosófica más antiguas (me refiero en primer lugar a la doctrina de los humores y a la doctrina de los caracteres), quienes han pensado sobre estas cosas han insistido en las diferencias. Y pasando a cosas más recientes, desde mediados del siglo XIX nuestras ideas sobre tales diferencias han entrado en su fase científica, dando lugar sucesivamente a cuatro grandes áreas de estudio:[1]

- la neuropsicología, que inicia con Broca, pero se ha vuelto algo realmente serio hasta el siglo XX y avanza cada día más de prisa;
- el estudio de la inteligencia, que comienza probablemente con Galton y continúa con Binet, con una digresión piagetiana de gran importancia;
- la psiquiatría, que inicia con Charcot y culmina por lo pronto con las grandes taxonomías del manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales de la Asociación Psiquiátrica Americana (DSM) y la clasificación internacional de las enfermedades de la Organización Mundial de la Salud (ICD); y
- la psicología de la personalidad, a veces llamada justamente psicología diferencial (que comienza con Adler y Jung, tiene una crisis en los 60 y se ha venido transformando y consolidando cada vez más).

La neuropsicología parte de la presencia de lesiones cerebrales y procede a investigar las anomalías conductuales causadas por tales lesiones, o en algunos casos parte de anomalías conductuales observadas durante el desarrollo y busca sus correlatos neurológicos. La psiquiatría parte de anomalías conductuales y procede a describirlas, clasificarlas y ordenarlas en síndromes. El estudio de la inteligencia parte de la posibilidad de cuantificar nuestras capacidades cognitivas globales y pretende ordenarnos a todos de acuerdo a una escala métrica. El estudio de la personalidad parte de la

---

1 No menciono aquí otras áreas de gran importancia como la psicología del desarrollo (o psicología evolutiva, como se la conoce en España), debido a que tradicionalmente esta disciplina ponía el énfasis, como otras ramas de la psicología, no en lo que separa y distingue a los seres humanos y sus capacidades mentales, sino en lo que les es común. Esta diferencia de enfoque es de gran importancia para entender el maremágnum disciplinar que se esconde bajo el nombre "psicología" (véase capítulo VII de este libro).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

posibilidad de clasificarnos a todos en unas cuantas categorías predictivas de nuestros modos de ser, comportamientos típicos, proyectos de vida y reacciones ante las diversas situaciones que la vida nos ofrece y nosotros seleccionamos, estados de ánimos asociados a unos y otras, y ha hecho grandes adelantos en el cumplimiento de este programa.

En mi opinión se trata de vías que comienzan a convergir (por cierto gracias a los avances en las neurociencias), si bien falta mucho para que podamos hablar de una disciplina unificada. Sobre todo esto volveré enseguida, poniendo hincapié en la neuropsicología, pero sin que ello signifique que se trata de la única perspectiva válida para calar nuestras diferencias. Además, aunque hablaré una y otra vez de lo "cognitivo" (habilidades, déficits, tareas), esto no excluye lo afectivo ni lo conativo o motor. Se trata solamente de que en el fondo de todas las tareas hay procesamiento de información: lo cognitivo no debe confundirse con lo intelectual, sino entenderse como el denominador común de todo lo que hacemos y podemos hacer.

Ahora bien: algunos lectores pensarán que no hay nada de nuevo en lo que dije al inicio. Ya hemos oído muchas veces que las personas son diferentes y que la educación debería tener en cuenta eso. Por años y aún por décadas la gente que se ocupa de cuestiones educativas (al nivel que sea: teórico o práctico, filosófico o político, orientado a la investigación, la organización, la administración o la reglamentación) ha sido literalmente bombardeada con debates, descripciones, defensas y desprecios de cosas como los estilos cognitivos, las estrategias de aprendizaje, y hasta las inteligencias múltiples. Es muy probable que todos o al menos muchos lectores tengan al respecto sentimientos, actitudes, poses y convicciones más o menos firmes. Lo que yo me propongo decir aquí es que, a pesar de los méritos y deméritos de las diversas propuestas, ninguna de ellas llega al corazón del asunto, al fondo radical del desafío que nos enfrenta. Por eso es que me atrevo a hablar de una "filosofía de la educación especial". Tengo el privilegio de estar casado con una especialista en esta área, la más difícil de todas en educación, la que se ocupa con el problema complejísimo y a veces prácticamente insoluble de atender a niños con necesidades especiales. Y no solamente convivo con esta especialista, sino que, en la medida de mis

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

modestas fuerzas, colaboro con ella. Esto me ha hecho reflexionar en el problema de la diferencia de una manera que me parece novedosa. Dicho de una manera rápida: los problemas que surgen en en el trabajo educativo con niños más o menos severamente discapacitados nos llevan a las cuestiones más arduas de la filosofía del lenguaje, la filosofía de la mente, la epistemología y en último término la ética y la filosofía política.

Como ven, no estoy prometiendo poco. El plan de este trabajo es como sigue. Comenzaré exponiendo el argumento central sobre el que se basan todas las ideas sobre el sistema educativo que deberíamos tener (sección I). Luego daré un ejemplo concreto que ilustra el problema de una manera menos abstracta y más vívida (sección II). Finalmente, invertiré de nuevo la marcha y trataré de generalizar a partir de este ejemplo y concluiré presentando, casi a manera de sueño, lo que me parece podría llegar a ser ese sistema educativo (sección III).

I. El argumento

Para que este argumento funcione, el lector necesita pensar cada una de las proposiciones con cuidado antes de pasar a la otra. Confío en que los eslabones que las conectan sean suficientemente claros y evito enfatizarlos para no caer en pedanterías excesivas.

1. *El cerebro humano tiene una tendencia más o menos pronunciada hacia la especialización.* Tal vez recordará el lector las lecciones elementales de fisiología que recibió en primaria, donde se le habló por primera vez de los sistemas del cuerpo (tejidos especializados que forman órganos encadenados entre sí para cumplir una función: oxigenar la sangre, llevar el oxígeno a todas las células del cuerpo y recoger los desechos, extraer las vitaminas, minerales y proteínas de los alimentos, proteger el cuerpo de virus y bacterias que lo ataquen, etc.). Pues bien, trate el lector de imaginar ahora que el cerebro es a su vez un conjunto de tales sistemas. Hemos, en efecto, aprendido que las funciones cerebrales están relativamente distribuidas en el cerebro y son llevadas a cabo no tanto por zonas localizadas cuanto por conjuntos conexos de células nerviosas (*cell assemblies, neural*

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

networks) que se extienden por diversas zonas del encéfalo. Especialización no es lo mismo que localización, si bien sabemos que las funciones cerebrales tienen un grado de localización en el sentido de que una lesión que destruye completa o casi completamente ciertas zonas del cerebro, por ejemplo las zonas occipitales especializadas en la visión, producen una ceguera irreversible aún teniendo el sujeto los globos oculares intactos. Hay una postura extrema sobre la especialización, conocida como "modularismo", según la cual esos conjuntos conexos y especializados serían independientes, totalmente o en gran medida, unos de otros.[2] Si bien esta posición es muy controvertida, existe un amplio consenso sobre el hecho de la especialización, el cual viene especialmente de la neuropsicología, aquella rama de las neurociencias que se ocupa de reconstruir lo que ocurre en el cerebro cuando se observa algún comportamiento anómalo o cuando no se observa un comportamiento normal y esperado. Aquí importa hacer hincapié en que esta proposición es absolutamente general: no hay cerebros que no estén especializados.

2. *La especialización, atributo de todos los cerebros, no toma en todos los casos el mismo curso; los cerebros de las personas son diferentes de muchísimas maneras.* Hemos venido acumulando una cantidad inmensa de conocimiento sobre las diferencias en cuanto a la edad, el género y la ocupación, en parte independiente de la neuropsicología y en parte di-

2 El modularismo fue planteado originalmente por Jerry Fodor(1983), y la literatura subsiguiente es demasiado extensa para citarse aquí, por lo que remito a la página <gral.ip.rm.cnr.it/rcalabretta/modularity.html> para mayores indicaciones bibliográficas. Vale la pena observar que la propuesta de Fodor es uno de los casos a que hacía referencia al final del capítulo VII de este libro en que un filósofo (por lo demás, formado no solamente en filosofía, sino también en psicología experimental) hace una contribución analítica a la ciencia. En tiempos pasados los filósofos contribuyeron a las matemáticas, la física, la economía, la química y la biología; hoy ese tipo de aporte por parte de un filósofo se antoja casi imposible, pero donde sí puede observarse tal es en psicología (el modularismo es un ejemplo), en neurociencias (cf. Churchland 2002) y en sociología (p.ej. los numerosos trabajos de Jon Elster; cf. Ainslie 2001, prefacio). Por otra parte, no está de más recordar que el modularismo de Fodor está sazonado por la idea opuesta de que ciertos sistemas cerebrales no son modulares, sino globales, que tales sistemas se cuentan entre los más importantes, y por ello el modularismo a ultranza es un error y debemos aceptar que nuestros mejores modelos del funcionamiento mental tienen límites severos (Fodor 2000).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

rectamente proveniente de ella.[3] Aquí importa hacer hincapié en que esta proposición es diferencial: el cerebro de A está especializado de manera parcialmente distinta que el cerebro de B, cualesquiera que sean A y B. Ni siquiera los gemelos monozigóticos tienen cerebros idénticamente especializados (Harris 2006). Hasta hace poco la evidencia venía principalmente de la neuropsicología, pues las otras tres áreas enlistadas al principio de este trabajo tenían un enfoque puramente conductual (observacional y experimental) pero según han ido los métodos de las neurociencias entrado en interacción con la psiquiatría y con el estudio de la inteligencia y de la personalidad, ahora tenemos confirmación múltiple de las distintas rutas de especialización (Andreasen 2001, Deary 2000, Nettle 2007). Anoto, para disipar posibles malentendidos, que hablar de tales diferencias no implica dar la prioridad a lo genético sobre lo ambiental ni viceversa. De hecho, esa manera de discutir las cosas no es en absoluto fructífera, ahora que sabemos que los genes no son máquinas implacables, siempre "encendidas" y funcionando, sino que son dispositivos que se encienden y apagan por efecto sea del medio ambiente (la experiencia) o de la operación de otros genes (Ridley 2003).

3. *El cerebro humano es hasta cierto punto plástico, de tal manera que puede compensar parcialmente los trastornos provocados por lesiones o que son consecuencia de un desarrollo alterado.* La tendencia a la especialización es tal que, si sometemos al cerebro de un niño con alteraciones en el desarrollo (o un adulto con lesiones cerebrales causadas por un traumatismo accidental o una intervención quirúrgica) a cierta estimulación, el cerebro puede recuperarse reclutando zonas y circuitos normalmente empleados en otras funciones. Aquí tenemos una lucha entre la tendencia del cerebro a usar ciertas zonas y circuitos para ciertas funciones y la tendencia a conseguir la especialización a pesar de los daños.

---

[3] No ha faltado quien, alegando una objetividad más bien dudosa, ha dicho que habría también diferencias raciales o étnicas, pero la evidencia no es hasta ahora ni consistente ni persuasiva. El tema se presta a grandes polémicas en vistas del macrogenocidio perpetrado por los nazis así como de los genocidios menos gigantescos que se han observados en todos los tiempos y se siguen observando en todas partes. En este espacio es imposible hacerle justicia.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Ambas tendencias son fuertes. Un caso notabilísimo que merece mención es el de la dislexia infantil, un trastorno del desarrollo que afecta varios circuitos cerebrales (Habib 2000). La detección temprana de niños en riesgo ha permitido diseñar e implementar intervenciones psicopedagógicas que, dependiendo del momento de la intervención, logran éxitos notables en la precisión de la lectura, aunque hasta ahora poco efecto en la fluidez, es decir en una lectura precisa, rápida y entonada (Shaywitz et al. 2008). Estos estudios se están haciendo cada vez más acompañados de técnicas de inspección no invasiva del cerebro, con lo que podemos decir ya que el tratamiento tiene un efecto reorganizador (zonas del cerebro que en los niños normales están involucrados en la lectura, pero que los disléxicos no utilizan o subutilizan, entran en función; otras zonas que se usaban en su lugar de manera anómala dejan de reclutarse para la lectura). Sin embargo, y aquí está el punto importante, hay al menos una zona (dentro de la región occipito-temporal del hemisferio izquierdo del cerebro de niños y jóvenes que hablan lenguas cuyos sistemas de escritura son alfabéticos) afectada de manera importante que resulta ser resistente al tratamiento.[4]

4. *Es altamente improbable que un ser humano pueda alcanzar la excelencia en todos los dominios*. Aunque podemos decir que la experiencia ordinaria nos enseña esto, el estudio científico especial de las habilidades y ocupaciones no ha hecho sino confirmarlo en detalle. Hoy día p.ej. sabemos que para alcanzar la excelencia en cualquier destreza (ajedrez, composición musical, capacidad de esquiar, dominio de un área de estudio) se requieren no menos de 10 años de entrenamiento.[5] Podríamos decir que

---

4 El lector notará que la descripción que acabo de hacer es muy detallada: así son los resultados científicos siempre y así deberían reportarse (p.ej. la referencia a sistemas de escritura alfabéticos se debe a experimentos que muestran que los lectores chinos normales y disléxicos utilizan o subutilizan zonas diferentes durante la lectura de textos escritos con un sistema no alfabético, sino logográfico, o más precisamente morfosemántico). Véase Paulesu et al. (2001), Ramus et al. (2003), Ziegler et al. (2003), Siok et al. (2004), White et al. (2006), Ziegler (2006), Perfetti et al. (2006); una introducción general a modelos y resultados de intervenciones sobre la dislexia en Shaywitz (2003), actualizada ahora en Shaywitz et al. (2008).

5 Cf. Ericsson & Smith (1991), Klein (1998), Charness et al. (2006). Este vasto campo multidisciplinar se inclina en general por destrezas técnicas y descuida a veces las destrezas sociales; por ello se recomienda como antídoto el libro, ya viejo, de Benner (1984), así como la maravillosa colección *The study of real skills* (Singleton 1978, 1979, 1981, 1983).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la especialización diferencial de los cerebros individuales se traduce en una especialización de las destrezas que podemos desarrollar. Si bien algunas personas podrían en principio, y de hecho desarrollan, varias habilidades, las limitaciones de tiempo que impone la vida humana a cada uno restringen nuestro potencial. De hecho, este argumento se puede generalizar, mediante la teoría económica, a todos los recursos productivos (de los que el tiempo es uno, y en la vida moderna acaso el más importante): como dice el ejemplo trillado, aunque un gerente sepa escribir mejor que su secretaria, le reditúa más dejarla a ella hacer ese trabajo y emplear su tiempo y esfuerzo a otras actividades.[6]

5. *La investigación neuropsicológica nos muestra que los déficits cognitivos no son un asunto de todo o nada, sino que se manifiestan en gradaciones finas.*[7] Hay funciones cognitivas respecto de las cuales es muy fácil darse cuenta de la verdad de este aserto: de las habilidades atléticas más excelsas que se exhiben en los distintos concursos olímpicos a la parálisis total hay un continuo con muchas gradaciones; y de hecho la coordinación motora es un mecanismo tan complejo y exquisito, en que intervienen tantos submecanismos, que habría que hablar incluso de varias dimensiones y sus

---

6 Esto nos muestra que un argumento neurocognitivo y psicológico se enriquece con la aportación de las ciencias sociales; esta es una tendencia general de la investigación actual que apreciamos tanto cuando parte de las las neurociencias y las ciencias cognitivas (la frase clave es *social neuroscience*) como cuando parte de las ciencias sociales (*experimental economics, neuroeconomics*). El argumento económico no es otro que el de las ventajas comparativas y los costos de oportunidad, como puede verse en cualquier buena introducción a los principios de la economía. La importancia del tiempo en la vida moderna es resaltada por Gini (1952: 16) y teorizada por Becker (1965).

7 La exposición de esta parte del argumento toca solamente los déficits cognitivos por mor de brevedad; pero lo dicho aquí puede generalizarse a las otras tres áreas de la investigación que mencioné al principio de este trabajo. El punto de partida en todas ellas era ciertamente la distinción categorial propia de la vida cotidiana ("listo" vs. "tonto", "cuerdo" vs. "loco", "sereno" vs. "inquieto", etc.). El estudio científico de la inteligencia fue el primero en emanciparse gracias a la invención de las pruebas de inteligencia; pero el estudio de la personalidad y la psiquiatría han seguido por este camino. Por cierto, en el giro gradualista de la psiquiatría intervino decisivamente un filósofo, Carl Gustav Hempel, otro caso como los mencionados en la nota 2. En efecto, fue del congreso organizado en 1959 por la Organización Mundial de la Salud sobre la clasificación de las enfermedades que surgieron las clasificaciones DSM e ICD mencionadas antes, y en ese congreso la intervención inaugural de Hempel (1961) jugó un importante papel.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

gradientes respectivos (cf. Thelen & Smith 1994, Goldfield 1995, Latash & Turvey 1996, Berthoz 1997, Jeannerod 1997, Goldberg 2001). Otro tanto vale para los distintos modos de la percepción sensorial: de la visión 20/20 y el oído musical absoluto a la ceguera y sordera congénitas hay una gran variación, sea por problemas en el nivel de los distintos constituyentes de los llamados "órganos de los sentidos" o en el nivel de las rutas, circuitos y zonas del sistema nervioso que están involucradas en la recepción, codificación, interpretación y combinación de los estímulos ópticos y acústicos (así, la agnosia auditiva o la prosopagnosia son trastornos de la percepción que en otros tiempos se hubieran podido fácilmente interpretar como sordera y ceguera, o incluso como retraso mental o demencia). Pues bien: este régimen gradual que cualquiera puede entender cuando se trata de la coordinación motora o la percepción sensorial, no resulta obvio cuando de lo que hablamos es de fenómenos como el autismo, la dislexia del desarrollo y los trastornos de déficit de atención; pero con respecto a ellos hemos aprendido que no se trata de que un ser humano los presenta o no, sino que siempre se trata del grado de severidad en que los presenta.[8] Además, tampoco es fácil hacerse cargo de las consecuencias de concebir los déficits de esta manera gradual.

6. *Los déficits en un dominio van siempre o casi siempre acompañados de capacidades superiores en otros dominios*. Ya de antiguo se había observado que los ciegos desarrollaban sus otros sentidos (principalmente el oído y el tacto) a niveles sorprendentes. Esta observación conductual tiene ahora una explicación neurológica: dada la tendencia a la especialización que se comentó antes, cuando un órgano como el ojo no cumple su función, las áreas del cerebro que en una persona normal se dedicarían al procesamiento de la información visual, son reclutadas por otras funciones, las que en condiciones ordinarias de desarrollan de manera excepcional. Pues bien, estos mecanismos compensatorios y refuncionalizantes se presentan en principio con cualquier déficit cognitivo, si bien en muchos casos los

8 Cf. Ratey & Johnson 1997, Bragdon & Gamon 2000. El déficit cognitivo cuya gradación es más reconocida en la literatura es el llamado espectro autista (véase Rapacholi & Slaughter 2003, Baron-Cohen 2003), pero la dislexia y los trastornos de lectura comienzan a ser vistos de esta manera también (cf. Jackson & Coltheart 2001, Snowling & Hayiou-Thomas 2006).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

procesos de enseñanza y aprendizaje pueden ayudar substancialmente a que el individuo explote estrategias especiales que promuevan la tendencia natural del cerebro a compensar por sus trastornos y discapacidades. Muchas de tales estrategias han sido ya cada vez encontradas por los individuos por sí mismos, al menos en germen; y es la tarea del educador identificarlas, cultivarlas y fomentarlas.[9] Esto no significa que haya estrategias explotables para alcanzar cualquier habilidad; mi contacto con la educación especial me indica que hay límites severos para enseñar ciertas cosas a ciertas personas, si bien no dejo de admirar la perseverancia y el ingenio que las maestras de esta área muestran al intentar una y otra vez de mil maneras conseguir los objetivos que desean los padres y la sociedad.

7. *Aunque pudiera parecer extraño hablar así, es razonable decir que todos los seres humanos estamos discapacitados hasta cierto punto, es decir que todos tenemos uno o varios déficits cognitivos, si bien en distintas cantidades y formas.* Es curioso cómo no tenemos problemas para decir que tal o cual persona está dotada o aun superdotada para ciertas tareas, ni tampoco para reconocer que p.ej. nosotros no somos buenos o no mucho para tal o cual tarea, función, cargo, actividad o puesto. Tenemos un poco más de problemas para reconocer con lucidez que esto es usualmente una cara de la moneda, mientras que la otra cara es que ser bueno para algo implica no serlo para muchas otras cosas y viceversa. Sin embargo, dar el siguiente paso y reconocer que esto significa tener déficits o discapacidades es algo que nos costaría trabajo. El mérito de John Ratey (véase referencia en la nota 8) ha sido insistir en este aspecto, lo cual no es posible sin hacerse bien cargo de todas las proposiciones anteriores.

8. *A fin de estar en posición de diseñar programas y estrategias especiales requiere que los educadores asimilen cantidades cada vez más grandes de conocimiento bien fundado*, al menos de las operaciones cognitivas más importantes, las tareas que ellas están encaminadas

---

9 El pionero de este modo de concebir las cosas fue Lev S. Vygotski, quien hablaba de la necesidad de una subdisciplina especial de la psicología, a la que llamaba "defectología". Sus primeros trabajos sobre el tema datan de 1924; en 1929 crea el Instituto Defectológico Experimental, que dirige hasta su muerte; la edición rusa de los textos principales fue hecha en 1983 (véase Elkonin & Blank 1997).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

a resolver, y sobre todo los tipos de representación asociados a ellas. No es suficiente, si bien es necesario, tener habilidades intuitivas que soy el primero en reconocer con abundancia en las educadoras especiales. Por dar un solo ejemplo, la Asociación Internacional de Dislexia (IDA, por sus siglas en inglés) ha iniciado una campaña de reeducación profunda de los maestros y terapeutas del lenguaje en los Estados Unidos; y sus congresos son modelos de difusión del conocimiento no solamente de un especialista a otro, sino también entre especialistas y educadores.[10]

9. *Nuestras escuelas están sobrecargadas debido a la exigencia (por demás comprensible y en sí misma admirable) de la integración de estudiantes discapacitados*. Con esta proposición entramos en un debate complejo. Las intenciones de los legisladores en todo el mundo (México se ha unido a un movimiento que ya tiene un tiempo de haber sido puesto en marcha en los países más desarrollados económicamente) son de todo punto loables: las escuelas especiales aislan por definición a los niños con discapacidades, y si el objetivo último es ayudar a que esos niños se integren eventualmente a la sociedad, se piensa que sería mejor para ellos comenzar este proceso de integración ya en esa antesala de la vida social que se concibe ser la vida escolar. Sin embargo, es importante saber distinguir entre buenas intenciones y recursos reales. Los maestros no están en general capacitados para enfrentar estas tareas, y de hecho ya la situación en las aulas no es óptima, como se ha dicho muchas veces. Nada de eso se arregla insistiendo en la "responsabilidad social" de las escuelas.[11] Lo que necesitamos es hacer modificaciones profundas, si es que queremos que nuestra realidad educativa esté a la altura de nuestros ideales.

10. *De hecho, considerando las proposiciones 1-8, podemos decir que nuestras escuelas ya estaban sobrecargadas antes de la demanda de integración*. Este es el meollo de todo mi argumento: los problemas de la integración de niños con necesidades especiales a las escuelas ordinarias nos muestran de manera vívida y evidente que no es posible enseñar todo

---

10 Véase la página en internet de la IDA: <www.interdys.org> para mayores informaciones. Intento contribuir a este esfuerzo de capacitación en Leal (en curso de publicación[b]).

11 Sobre las trampas y falacias del reclamo de responsabilidad social me extiendo en otros trabajos (2005[a], 2008[a]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

lo que se quiere enseñar a todos y tratar a la población estudiantil como homogénea. Como dice el adagio romano, la fábula habla de todos nosotros. Todos nosotros tenemos necesidades especiales, unos acaso más grandes que otros, pero nadie se escapa a la proposición general, al menos no si se conceden las proposiciones anteriores.

II. Un ejemplo concreto

Por un tiempo embarazosamente largo todos habíamos activamente creído o asumido pasivamente que los códigos semánticos que encontramos en los sordos de todo el planeta eran sistemas primitivos de comunicación incapaces de mucha elaboración o sofisticación.[12] Este particular cascarón de creencia comenzó a resquebrajarse cuando algunos lingüistas curiosos descubrieron que tales códigos eran *lenguajes* en el sentido estricto de la palabra: sistemas de signos con toda la parafernalia de reglas y representaciones que caracterizan un lenguaje en los tres niveles fundamentales (léxico, sintáctico y fonológico); sistemas de signos, pues, que exhiben, uno a uno, todas los rasgos que distinguen radicalmente al lenguaje humano de todo régimen comunicativo que encontramos en cualquier animal no humano, incluyendo los más inteligentes que hayamos podido hasta ahora identificar (Hauser 1996, Bearzi & Stanford 2008). Yo era un estudiante pregraduado de lingüística cuando este descubrimiento tuvo lugar y se anunció, y todavía recuerdo como la noticia me produjo estremecimiento y alborozo.[13] Pero estas emociones fueron seguida de otras muy distintas,

12 De acuerdo con lo dicho arriba en la proposición 5, habría que hablar aquí no solamente de los sordos totales, sino también de los hipoacúsicos, de las agnosias auditivas y de los trastornos en la percepción del habla (que, según algunos datos, estarían presentes en algunos casos de dislexia infantil). La situación es más compleja desde que existen los implantes cocleares. Dejo esos detalles de lado en el ejemplo para no complicarlo demasiado.

13 La obra pionera fue Klima & Bellugi (1979). Como muestra de la sofisticación que la investigación lingüística ha logrado desde esos inicios, véase Fischer & Siple (1990), Brentari (1998), Baker, Bogaerde & Crasborn (2003), Sandler & Lillo-Martin (2006), Pizzuto, Pietrandrea & Simone (2007). En 1998 se fundó la primera revista especializada en la lingüística de los lenguajes de señas: *Sign Language and Linguistics*, publicada por la editorial John Benjamins de Amsterdam y Boston. El lector curioso pero apresurado puede visitar en internet la página

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

el pasmo y el horror, al ver cuán lentamente los legos en materia lingüística –educadores, padres, médicos, administradores– se han tomado para entender lo que este descubrimiento realmente significa y cuáles son sus implicaciones.

Pero tal vez este joven estudiante de lingüística que era yo no debió haberse pasmado ni horrorizado tanto después de todo. Los anales de la lingüística científica contienen en sus inicios un número suficiente de historias lamentables sobre la superioridad de unas lenguas sobre otras, exactamente conformes a los prejuicios populares; y el habernos convencido de la igualdad profunda de todas las lenguas humanas no ha significado que logremos convencer al público general que la tesis de la superioridad es demostrablemente absurda. En efecto, cualquier lengua –sea ella el inglés o el japonés, el zulu o el navajo, el mandarín o el suaheli, y se hable en las selvas del Amazonas, las sabanas africanas o las megalópolis de los países desarrollados y subdesarrollados, y sean sus hablantes profesores de filosofía, críticos musicales o aborígenes cazadores– está perfectamente equipada para expresar cualquier pensamiento humano que otra lengua humana pueda expresar, transmitirla a otros por medios externos, y permitir todas las sutiles y menos sutiles manipulaciones de que está hecha, y de las que depende, la vida social. Pero si cuesta trabajo aceptar esta enorme proposición (una de las glorias de la teoría lingüística), ¿por qué tendríamos que asombrarnos que un hombre tan inteligente como el celebrado neurólogo Olivers Sacks, tuvo que ir a la Universidad Gallaudet en la ciudad de Washington (la única universidad de sordos en el mundo) y ser testigo en ella de una exposición de la ética de Spinoza por medio del lenguaje de señas americano para poder reconocer de todo corazón que los sordos no necesitan del latín para captar las alturas del panteísmo?[14] Si tantas personas tienen aún la tentación de creer que el término "lenguaje primitivo" tiene sentido y referencia, es decir que existen lenguas humanas en el

---

del Proyecto de Investigación Lingüística del Lenguaje Americano de Señas (http://www.bu.edu/asllrp/).

14 Esta anécdota no es inventada, sino que la escuché de labios del propio Dr. Sacks durante la regocijante presentación biblingüe (en inglés y en el lenguaje británico de señas) de su estupendo libro sobre el tema (Sacks 1989) en el Instituto de Artes Contemporáneas de Londres.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

mundo con medios drásticamente reducidos de expresión y pensamiento, si algunos profesores eruditos quedan por allí que todavía piensan que hay ciertas cosas que solamente pueden decirse en griego antiguo o alemán decimonónico, entonces ¿por qué habría de aceptarse sin chistar que los humildes intrumentos creados y cultivados por la población sorda de todo el mundo (incluso en ausencia de instrucción externa) serían capaces de los más altos vuelos de la fantasía y el intelecto humanos?[15]

Pero aparte de todas esas flaquezas humanas, el hecho real y a la vez maravilloso es que todos los lenguajes humanos son capaces de tal cosa, y siendo los lenguajes de señas lenguajes humanos en toda forma, entonces resulta que ningún ser humano que haya nacido sordo necesita ser torturado para hacerlo capaz de *hablar*, es decir capaz de pensar con ayuda de un sistema de signos sin límite, y con ello capaz de comunicar a otros sus pensamientos, es decir en último término capaz de participar en la gran conversación de la humanidad, para usar la expresión incomparable de Michael Oakeshott (1959). De todo eso son los sordos en principio ya capaces gracias a los sistemas de señas; y de hecho, las señas, los lenguajes de señas, son la mejor estrategia inicial para aprender a hablar, y no p.ej. haciéndoles comenzar por una lengua léxica, sintáctica y fonológicamente extraña como son cualesquiera lenguas sonoras que se hablen en su entorno social.

Por favor, no se malentienda lo que estoy queriendo decir aquí. *Por supuesto* que aprender otra lengua, aparte de la primera que se aprenda, es *siempre* una gran cosa, por la sencilla razón de que cada lenguaje, sin menoscabo de la fundamental igualdad potencial de todas los lenguajes humanos, es un instrumento único en cuanto vehículo de la cultura humana, en cuanto medio diferencial de expresión y concatenación de incontables tipos de pensamientos y sentimientos. Para una persona que habla en español o en la lengua mexicana de señas el llegar a hablar en inglés o en la lengua americana de señas, el dominar cualquiera de ellas o ambas a fondo, es un enriquecimiento incalculable, un acontecimiento crucial en la vida de un

---

15 Uno de los descubrimiento más sorprendentes de los últimos tiempos es el de la creación de lenguajes de señas por poblaciones infantiles sordas de primera generación. Los dos casos más investigados tuvieron lugar en Nicaragua (Senghas et al. 2004) y en Israel (Sandler et al. 2005).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

individuo. Pero esta proposición va en las dos direcciones: no importa de qué lenguaje se parta, es ganancia aprender otro.

La conversación de la humanidad es una empresa inmensa, interminable, multidimensional; cada uno de nosotros participa en un segmento pequeñísimo de ella, y cualquier ampliación del segmento en el que participemos nos hace personas mejores, más grandes, más interesantes. Todo lo que se está diciendo aquí es: lo que vale para los lenguajes sonoros vale también para los lenguajes de señas. Esto, y ninguna otra cosa, es lo que los lingüistas queremos decir cuando decimos (y demostramos, véase nota 13) que el señalar de los sordos tiene todos los atributos presentes en los lenguajes humanos.

Un lenguaje es una dispositivo universal para todo tipo de operaciones cognitivas y comunicativas. Si un lenguaje no tiene p.ej. una palabra para expresar un concepto dado, entonces la crea utilizando sus propios recursos. Si un lenguaje no ha sido nunca usado para articular una proposición, modelo o teoría particular, puede adaptarse para hacerlo, al menos sabemos que puede si es que existe otro lenguaje humano que ha logrado hacerlo. Por lo demás, los lenguajes son notoriamente malos –todos ellos– para pensar ciertos pensamientos o comunicarlos. Así, sabemos que todos los lenguajes conocidos tienen límites severos a la hora de transmitir instrucciones espaciales, poner en palabras emociones oceánicas o cósmicas, o demostrar teoremas complicados. Justo por ello, justo porque los lenguajes no han resultado suficientes para expresar estas cosas, los seres humanos han inventado los mapas, la música y las matemáticas. Sin embargo, si un lenguaje, cualquier lenguaje, puede decir o hacer algo –y el rango de lo que puede decirse o hacerse con un lenguaje es simplemente enorme–, entonces cualquier otro lenguaje puede hacerlo también.[16] En los antiguos

16 Un lingüista norteamericano ha iniciado una compleja controversia en torno a si una lengua poco conocida de la Amazonia brasileña es capaz o no de expresar ciertos contenidos culturales y cognitivos humanos (Everett 2005). No puedo entrar en una discusión técnica del asunto, pero basta decir esto: la tesis de Everett es que ha encontrado un sistema de comunicación que carece de recursividad (el mecanismo formal por el que un lenguaje humano puede crear palabras, frases y oraciones *ad infinitum*). Si esto resultase cierto, ese sistema de comunicación sencillamente no calificaría como lenguaje, y la pregunta sería entonces cómo es posible que

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

días de la cultura mediterránea, el griego se consideraba el único vehículo de cultura digno de mención. El latín era ampliamente considerado, por los propios romanos cultos, como un instrumento inferior. Pero, luego de sagaces adaptaciones por los mejores autores, el latín pasó a ocupar el lugar del griego y de hecho vino a reinar por muchos siglos, al tiempo que los conocedores abrigaban dudas serias y fundadas sobre las capacidades expresivas de las diversas lenguas y dialectos de la naciente Europa (unas derivadas del latín y otras parientes lejanas de otras ramas de la gran familia lingüística indoeuropea). Las grandes obras de Dante y Galileo, Cervantes y Tomás de Mercado, Racine y Descartes, Shakespeare y Locke, Kant y Goethe, demostraron finalmente que el italiano, el español, el francés, el inglés y el alemán eran tan capaces como el griego o el latín para los propósitos de explicar y comprender, instruir y entretener, asustar y conmover, descubrir y juzgar.[17] Posteriormente, los lingüistas y los antropólogos han luchado por convencer a sus congéneres de que todas las lenguas europeas, asiáticas, africanas, americanas y oceánicas tienen dispositivos universales similarmente capaces para el pensamiento y la expresión. Los sistemas de signos de los sordos son solamente el último miembro en ser admitido a este exclusivo club. Sin embargo, la noticia no ha penetrado aún el *establishment* educativo. Hemos hecho progresos, pero no lo logramos completamente todavía.

Lo anterior no significa que un lenguaje de señas (o si se prefiere: un *señaje*) es un substituto perfecto para la asimilación de todos los contenidos culturales de la humanidad. No lo es; pero no por ninguna razón fundamental que aqueje a estos sistemas. Considere el lector que el español tampoco lo es, por la sencilla razón de que no es en español que se producen actualmente los mayores avances en el conocimiento teórico y práctico. Esta, y no otra, es la razón principal por la que exigimos de manera creciente que nuestros

un grupo humano se las arregle sin lenguaje. Para los lectores curiosos: se ha anunciado la publicación, para fines de este año, de un libro de difusión sobre las experiencias de trabajo de campo de Everett (2008).

17 Recuerdo al lector que todas estas expresiones se refieren a operaciones fundamentales de la mente humana, tal como han sido codificadas y discutidas en la tradición occidental europea. Detrás de cada una de ellas se esconden inmensas literaturas.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

estudiantes aprendan otras lenguas, y señeramente entre ellas el inglés: tanto el grado de elaboración semiótica del inglés como la cantidad y calidad de información codificada en esa lengua es incomparablemente mayor que la de cualquier otra. Otro tanto vale para otras lenguas, dependiendo cada vez de lo que el estudiante quiera aprender. Con todo, hay varios atributos peculiares a los lenguajes de señas que me invitan a pensar que sería muy conveniente que instituyerámos la enseñanza universal de al menos uno de ellos. Estos lenguajes utilizan, en primer lugar, un medio cognitivo-motor completamente diferente (posición y movimientos de mano, antebrazo y brazo respecto del tronco y el rostro) para pensar, expresar y comunicar ideas y sentimientos, lo que seguramente redunda en beneficio del desarrollo mental del individuo.[18] En segundo lugar, si hay ciertos trastornos del lenguaje y la lectura que, como la dislexia del desarrollo, tienen en la base un deficiente procesamiento de las representaciones sonoras, convendría explorar la posibilidad de que el cerebro disléxico no tuviese problemas con las representaciones correspondientes en los lenguajes de señas (los correlatos en éstas de los segmentos, los rasgos articulatorios y acústicos, las reglas fonotácticas, los patrones de acentuación, tono y ritmo, los contornos melódicos); si esto fuera así, si las representaciones señalatorias reclutasen circuitos cerebrales parcialmente diferentes que las representaciones sonoras, entonces muy bien podríamos disponer, ya ahora, sin saberlo del

18 Ciertas observaciones que he hecho me indican que el disléxico piensa con mayor efectividad en imágenes visuales y motoras que no las acústicas que usamos con frecuencia los no disléxicos. Einstein reporta que ese era su caso (Wertheimer 1961, cap. 10; de especial interés la nota 7 en la p. 228), lo cual invita a pensar que el físico alemán tenía al menos algunos rasgos disléxicos. He observado que el uso de esquemas y diagramas o de códigos simbólicos y gráficos (como las notaciones matemáticas) ayudan al disléxico a pensar y exponer más eficientemente (como por lo demás es el caso de muchos no disléxicos), y hay indicios empíricos de que sirven en alguna medida para mejorar el aprendizaje (Kim et al. 2004). Por otro lado, hay que reconocer que ningún lenguaje de señas dispone de un sistema de escritura hasta ahora ampliamente usado, lo cual reduce notablemente la capacidad de almacenar, transmitir y desarrollar los caudales de conocimiento y cultura que caracterizan a todos aquellos lenguajes sonoros que han gozado de la escritura por siglos. Por tanto, aunque los lenguajes de señas sirvan actualmente a los sordos para pensar y comunicarse, y aunque prestarán el mismo servicio a los no sordos que aprendieren alguno de ellos, la falta de escritura es un límite severo para acceder a la conversación de la humanidad.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

instrumento más poderoso en la terapia de la dislexia: lenguajes alternativos con la misma capacidad expresiva que los lenguajes sonoros.[19]

Otras razones serían las siguientes. El uso de lenguajes de señas hace posible la comunicación en ambientes ruidosos (una fábrica de acero, un avión en plena turbulencia, un incendio, una fiesta amenizada por enormes altavoces) o cuando se quiere conservar el silencio compartido de una comunidad (una biblioteca, un hospital, un monasterio). Finalmente, el que todos los habitantes de una nación dominen al menos el lenguaje de señas más extendido en su territorio permitiría que las personas con oído participaran en la comunidad de pensamiento, expresión y comunicación de los sordos, con el consiguiente enriquecimiento mutuo y la eliminación de barreras aislacionistas que son odiosas y no tienen probablemente ninguna consecuencia positiva.

III. Generalización del ejemplo

Todo esto, quisiera recuerdar al lector, es solamente un ejemplo. Lo que acabo de decir de los sordos y sus sistemas de signos (sus "señajes" o lenguajes de señas) es una manifestación especialmente clara del punto general que he tratado de argumentar en la sección I de este trabajo. Por decirlo así, todos somos sordos en algún sentido. Establecer nuestra particular sordera y encontrar los medios para que esa sordera no sea un obstáculo a la plena participación en esta enorme empresa humana que es la civilización constituye probablemente una de las tareas más importantes y grandiosas que la comunidad científica está llevando a cabo. Tanto más importante es que el filósofo trate de estar al tanto de los diversos campos del saber que se ocupan del asunto.

¿Cómo podría organizarse un sistema educativo que hiciera justicia a las diferencias entre los seres humanos? Imagine el lector que ya en el

19 La palabra clave en esta condicional es el adverbio "parcialmente", ya que hay evidencia de que las lesiones del hemisferio izquierdo en pacientes sordos afectan el procesamiento visuoespacial de carácter sintáctico, a diferencia de las lesiones en el hemisferio derecho (Bellugi et al. 1989). Otro tanto podría pasar con la dislexia del desarrollo (cf. Samar et al. 2002).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

vientre materno se hicieran registros diversos de la actividad cerebral y del genoma del niño por nacer, los cuales se continuaran durante las primeras semanas. Sobre la base de esos estudios, se elaboraría un programa de estimulación temprana, que es solamente el comienzo de una educación no diré individualizada, ya que los seres humanos compartimos demasiadas cosas como para que se pueda hablar así, pero sí de una educación especial (en un sentido que no es sino una extensión del sentido actual).

¿Es esto ciencia ficción? De hecho, no lo es, sino que comienza a volverse realidad. Estamos ciertamente en la fase de investigación y desarrollo, la cual es extraordinariamente costosa y por lo tanto está solamente al alcance de la clase adinerada; pero el milagro del capitalismo es tal que tarde o temprano (casi siempre más temprano de lo que creen sus críticos y a veces hasta sus admiradores) estará al alcance de todos. No sé si este trabajo caiga en manos de algún marxista trasnochado al que le parezca anatema lo que acabo de decir. Si fuere el caso, le rogaría que volviera a leer los numerosos pasajes en que Marx manifiesta su profunda admiración por el sistema capitalista, el único capaz de transformar al mundo y acabar con la miseria. Sin duda pensaba el filósofo alemán también que podríamos sobre la base del capitalismo inventar un sistema mejor, pero las ideas que sobre el particular tenía no eran claras y se basaban sobre una serie de predicciones sobre el colapso del capitalismo que fueron todas ellas falsificadas por los hechos.[20] Lo que tenemos hoy día es una serie de capitalismos diferentes, que presentan variaciones pequeñas y grandes, y que en cierto modo compiten entre sí para atraer capital físico, financiero y humano; es decir, que la idea general de Marx se está haciendo realidad, si bien no exactamente como él pudo, en sus circunstancias, imaginar.[21]

---

20 La literatura sobre estas cosas es inmensa, pero el lector interesado podría al menos comenzar con Berger (1986), un libro escrito por un autor con impecables credenciales de izquierda que expone las cosas con estupenda claridad. Datos duros en Maddison (2001, 2003); una narrativa informada por la teoría económica en Clark (2007); una narrativa informada por la teoría económica y la reflexión ética en McCloskey (2006).

21 Trato el tema en otro lugar (Ibarra & Leal 1995). Por lo demás, recordemos que a Marx le disgustaba precisar la sociedad del futuro. Hacía bien; y mejor hubiera hecho si hubiese guardado aun mayor discreción.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Pero volvamos a la educación especial. Como yo al menos la imagino, su propósito último sería dar a todas las personas las estrategias necesarias para irse incorporando a la comunidad humana general. ¿Es posible hacer todo esto de manera que al final podamos tener escuelas para todos, escuelas en las que estuviéramos, como dice el dicho, juntos pero no revueltos? Tal vez; o tal vez lo más a que podamos aspirar sea tener unos pocos tipos de escuela. Lo importante es que en cada tipo de escuela que hubiere (dos, tres, ene) los alumnos estén en posición de aprender al máximo. Veamos: ¿qué ocurriría según fuéramos descubriendo más y más diferencias entre los niños? Sus fortalezas específicas (en términos de inteligencia, personalidad, temperamento, peculiaridades perceptuales, emocionales, atencionales, imaginativas) serían cultivadas de tal manera que al paso del tiempo cada uno comenzaría a hacer lo que ahora hace, ir aprendiendo qué le gusta más y eligiendo a qué prefiere dedicarse; pero lo irían haciendo con una seguridad y un conocimiento de causa que no existe hoy día sino en algunos pocos casos.[22]

Para la comprensión plena de esto debo regresar un momento al terreno de la economía política. Es en efecto gracias al gran principio de la división del trabajo —describir el cual por vez primera con claridad y precisión es el principal título de gloria de Adam Smith (un filósofo que supo contribuir a la ciencia)— que la humanidad se ha ido uniendo en un tejido global, en el que se aprovechan cada vez mejor las ventajas comparativas de individuos, grupos y recursos.[23] La educación especial, como

---

22 El caso de las diferencias va más allá de los síndromes cognitivos investigados por la psicología y la neurociencia cognitivas, como se puede ver por la lista que he puesto entre paréntesis y la referencia a las cuatro áreas de investigación que mencioné al inicio de este trabajo. Pero aún esto no es suficiente, ya que tendríamos que hablar también de los descubrimientos más recientes sobre errores cognitivos y sociocognitivos, y la enorme brecha entre las representaciones naturales, las teorías implícitas y los modelos mentales, por un lado, y el conocimiento científico, por el otro. La literatura es, como siempre, inmensa, pero quisiera al menos recomendar al lector curioso la lectura de Stanovich (2004), una obra futurista, pero basada en la ciencia, que escribió recientemente uno de los grandes especialistas en estas áreas. Véase también la nota 30 del capítulo VII de este libro.

23 Otra acotación para un posible lector marxista, criptomarxista o pseudomarxista: somos cada día más prósperos a nivel global y cada vez más los trabajos deshumanizantes han ido desapareciendo de la faz de la tierra. Falta sin duda muchísimo para acabar con la miseria, la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la concibo yo, no sería sino el último eslabón, el perfeccionamiento de la división del trabajo. De hecho, la educación ya es esto, aunque de manera relativamente poco diferenciada todavía.

Hoy por hoy, en efecto, la única selección que permitimos es por materia o grupo de materias. Cuando el grupo de materias está suficientemente asociado a un tipo de actividad reconocido por la división del trabajo, entonces tenemos educación enfocada a oficios, ocupaciones o profesiones establecidas. Así los médicos se especializan en gastroenterología laparoscópica, neurocirugía no invasiva, o traumatología deportiva; los licenciados en filosofía, psicología o literatura hacen una maestría con orientación a la filosofía de la ciencia o la filosofía política, la psicoterapia de grupo o la psicología social experimental, la literatura española del Siglo de Oro o la literatura latinoamericana de la segunda mitad del siglo XX; quienes escribieron una tesis de doctorado sobre un tema muy especial van a Estados Unidos a hacer un postdoctorado sobre un tema aún más especial. La especialización puede comenzar incluso en una etapa previa, recién terminadas la primaria o la secundaria, y las personas volverse carpinteros, técnicos en computación o maestros de preescolar. En la medida en que haya especialización, podemos distinguir varios subsistemas educativos dentro del gran sistema educativo homogéneo que padecemos.

Lo que no hay todavía, o mejor dicho: lo que hay solamente en esa área pionera que llamamos "educación especial" es una educación cortada a la medida de las personas que pretendemos educar.[24] Aquí la fuerza de

---

corrupción, la ilegalidad o la contaminación, pero lo que hasta ahora ha ocurrido es sumamente esperanzador con respecto al futuro (cf. Simon 1995, 1996, Lomborg 2001, Anderson 2004).

24 En la segunda presentación que hice de estas ideas, al celebrar los cincuenta años de la licenciatura en filosofía de la Universidad de Guadalajara, un miembro del público me preguntó si tendrían alguna aplicación a la propia enseñanza de la filosofía. Yo creo que sí, y así lo dije entonces. Siendo breves, los filósofos han cultivado la filosofía utilizando tres grandes modos (solos o más frecuentemente combinados de formas diversas). Uno es el modo directo y sistemático de tratar de contestar las preguntas filosóficas con los medios propios de la filosofía (distinguir conceptos y analizar argumentos); otro es el modo indirecto e histórico de examinar las respuestas de los ancestros (la historia de la filosofía); y un tercero es en parte directo y en parte indirecto, que consiste en no contentarse con los medios propios de la filosofía, sino salirse de ella y participar en la empresa de las ciencias (es decir, en la investigación empírica auxiliada de lógica y matemáticas). Este libro podría resumirse como un intento de combinar

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

los hechos nos ha obligado a atender al niño con parálisis cerebral, autismo severo, hipoacusia o agnosia verbal de manera distinta y distintiva. Cada vez entendemos mejor que no todas las personas aprenden de la misma manera, sino que a las distintas configuraciones cerebrales a las que llamamos, con terminología acaso demasiado médica, síndromes, corresponden distintos patrones de fortalezas y debilidades cognitivas, perceptuales, afectivas y motoras. El evaluador profesional en educación especial es una persona con amplia experiencia y amplios conocimientos, que es capaz de acopiar y generar información, combinando la observación clínica con los resultados de cada vez más sofisticadas pruebas psicométricas, pediátricas, neuropediátricas y neuropsicológicas, a fin de establecer un diagnóstico de lo que un niño puede hacer y lo que se le dificulta, así como de elaborar un pronóstico y un programa de trabajo a la medida de cada niño.

Ahora bien: imagine el lector que eso que se aplica claramente a los niños que hoy día llamamos "niños con necesidades especiales" en realidad se aplicara a todos nosotros. Imagine el lector que todos y cada uno de nosotros somos niños, púberes, adolescentes o adultos con necesidades especiales. Deténgase de verdad el lector a imaginar esto. Si lo hace, verá entonces que toda la educación debería ser especial, es decir cortada a la medida de las necesidades especiales de cada uno de nosotros. Con otras palabras, en el futuro no habrá educación especial, en el sentido en que ahora la entendemos, porque toda la educación será especial, o dicho de manera negativa: la educación no será la misma para todos, como es el caso ahora y ha sido el caso desde hace mucho tiempo.

---

los tres modos, pero asignando un papel privilegiado al tercero. Comoquiera que ello sea, mi experiencia con estudiantes de filosofía (tanto en licenciatura como en posgrado) es que algunos se inclinan más por un modo que por el otro, y el secreto pedagógico estaría en identificar fortalezas y debilidades para guiar al estudiante a que elija correctamente su manera (pura o combinada) de filosofar y contribuir a la filosofía en la medida de sus talentos y gustos.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

XIV. ÉTICA Y POLÍTICA*

1. La relación entre eso que llamamos ética y eso que llamamos política puede considerarse tanto desde un punto de vista puramente filosófico como desde uno estrictamente científico. En la mejor tradición y espíritu de la filosofía crítica está el tratar de combinar ambos puntos de vista (véase capítulo VII de este libro).

Desde un punto de vista puramente *filosófico* se plantean dos alternativas: o bien la política debe subordinarse a la ética o bien la ética debe subordinarse a la política. Podemos llamar a la primera alternativa la opción *platónica* y a la segunda la opción *aristotélica*.[1] Ambas opciones han

---

* Este texto, escrito en Marzo de 2001, es la traducción de los apuntes para una conferencia magistral a que había sido invitado con ocasión de la *4th International Conference on Ethics, Socratic Dialogue and Civil Society*, la cual se planeaba para julio de 2002. Por diversas razones terminé dando una conferencia muy distinta, que fue publicada subsecuentemente en español (Leal 2003[b]) y de manera más abreviada en inglés (Leal 2004[b]). Este capítulo, pues, representa el único *lapsus calami* al que no correspondió ningún *flatus uocis*, si bien he mantenido conversaciones interminables sobre estas cuestiones con mis colegas y amigos de la Society for the Furtherance of the Critical Philosophy, tanto en Londres como en México. Por cierto, las páginas que lo constituyen son las mismas a que me refiero en la prefación de mi *Diálogo sobre el bien* (Leal 2007[a]: 9) como apuntes escritos para algunos amigos (justo los que acabo de mencionar y que por entonces andaban organizando el congreso mencionado antes). Como dije en el pasaje referido, los apuntes que el lector tiene ahora en sus manos en versión española resultaron tan crípticos que el afán por aclararlos y aclararme fue lo que me llevó a redactar el diálogo.

1 De hecho, hay una *tercera* opción filosófica, que consiste en separar la ética de la política, es decir permanecer en lo privado o abandonar todo compromiso. El caso más célebre es el

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

tenido muchos seguidores y enormes consecuencias para la historia de la humanidad, o mejor dicho: del pensamiento humano, ya que las opciones son alternativas teóricas, y no está nada claro que también sean, o hayan sido alguna vez, alternativas prácticas. Por lo demás, hay una manera muy diferente de conceptualizar la relación entre ética y política, la cual es probablemente más cercana a las concepciones populares de ambas; en las capaces manos de Norberto Bobbio lleva esto a una clasificación diferente de nuestras opciones. Para no digredir aquí, discuto el asunto en un apéndice al final de este capítulo.

Desde un punto de vista estrictamente *científico* la cuestión no es qué debe subordinarse a qué –la ética a la política o la política a la ética–, sino más bien qué ha estado, está o estará subordinado a qué a lo largo de la historia de la humanidad. Es una cuestión de hecho. Tal cuestión podría generalizarse todavía más: se trata de saber cuál ha sido en general la relación entre la ética y la política, puesto que la subordinación sólo es un tipo de relación entre otras posibles. Y digo "estará" y no nada más "está" o "ha estado", porque la predicción es la marca distintiva del conocimiento científico. Los *modelos* científicos se usan tanto para explicar hechos ("está", "ha estado") como para predecirlos ("estará").[2]

2. Hay cierto anacronismo en llamar a la primera alternativa filosófica la opción platónica, dado que Platón nunca utilizó la oposición conceptual de ética y política, sino que ella fue una invención de su discípulo Aristóte-

---

de Epicuro (λάθε βιώσας, "mantente oculto mientras vivas"; si se tiene sentido del humor se podrá disfrutar la pugnaz discusión del aforismo a la que Plutarco se entrega con abandono en el ensayo moral que lo lleva en el título); pero muchos filósofos han seguido a Epicuro en la práctica y se han escondido en vida, digan lo que digan en teoría. Vuelvo sobre la opción epicúrea al final de este trabajo. Véase también el capítulo XVI de este libro.

2 Cuando escribí este texto me parecía oportuno y conveniente (como podrá verse por lo anterior) el oponer filosófico a científico como en otros contextos oponemos normativo a positivo. Esta es una simplificación en ambas direcciones: por un lado, hay muchas disciplinas normativas (notablemente, la lógica, la teoría de la decisión, la teoría musical, la gramática y la economía del bienestar) que son científicas y difícilmente podemos decir que pertenezcan a la filosofía; por el otro, hay muchos textos filosóficos que se pretenden "descriptivos" antes que "revisionistas", para usar la terminología de Strawson (1959), y en ese sentido serían positivos antes que normativos. La cosa, como el lector podrá apreciar, requeriría una discusión más dilatada y delicada.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

les. Con todo, no está mal como anacronismo por dos razones: la primera es que Aristóteles introdujo su distinción (ἠθική *versus* πολιτική) y su opción (ἠθική *subordinada a* πολιτική) en abierta polémica contra su maestro Platón; y la segunda que, cuando el cristianismo comenzó a desarrollarse intelectualmente (con san Agustín), se puso del lado de Platón, con lo que la doctrina filosófica oficial de la cristiandad ha sido siempre que la política se subordina a la ética. El postrer giro aristotélico (con santo Tomás) no logró jamás cambiar esto.[3]

3. *Grosso modo*, la opción platónica es la base de todas las filosofías políticas idealistas, mientras que la opción aristotélica lo es de todas las filosofías políticas realistas. De esa manera, cuando Maquiavelo atacó la filosofía política cristiana, en cierto modo lo que estaba haciendo era restaurando el "sentido común" político de Aristóteles: eso que todos los políticos *saben* por su propia y cotidiana práctica y experiencia. Por otro lado, Maquiavelo debe verse más como uno de los primeros *científicos* políticos que como un filósofo político, ya que lo que andaba buscando, como él mismo lo dice muy a las claras, no era en absoluto establecer lo que debe ser, sino solamente lo que es. En Platón y Aristóteles hay, por supuesto, muchas afirmaciones (correctas o incorrectas) que se refieren a hechos, pero a final de cuentas destaca en ambos escritores una dirección, una tendencia filosófica potentísima: la de hablar de lo que debe ser mucho más largo y tendido que no de lo que es.

4. Pues bien, si intentamos meter en una nuez pequeñita (*non in nucem sed nucellam*) el contenido de la opción platónica como opuesta a la opción aristotélica, nos quedaríamos probablemente con cuatro puntos.

El primero y general es que ambos filósofos asumen una natural jerarquía *ética* de los seres humanos, conforme a la cual lo que los seres humanos quieren es (*a*) conocimiento y sabiduría, o bien (*b*) fama y gloria, o bien (*c*) riquezas y placeres. Antes de continuar debo decir que, si bien no estoy ahora enfatizando el adjetivo "natural" sino el adjetivo "ético" al

---

[3] Al menos en la teoría (es decir, en la dogmática), porque en la práctica mi impresión es que los jerarcas de la Iglesia fuera de la cual no hay salvación han hecho un uso amplio y constante de un cierto pragmatismo más acorde con las enseñanzas del Estagirita.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

hablar de esta jerarquía, lo cierto es que todos los filósofos griegos buscan, promueven y aplauden lo que sea natural o "conforme a natura" (κατὰ φύσιν). La ética para los griegos no se opone a la naturaleza. Esta es una de las diferencias fundamentales y sobremanera interesantes que hay entre los griegos e Immanuel Kant, para quien la razón "no es de este mundo", por decirlo evangélicamente (que es probablemente la más apropiada manera de decirlo, siendo Kant quien era).

El segundo punto, referido a Platón, es que para este filósofo la natural jerarquía *ética* debe ser la única base, o la base última, de las instituciones *políticas* justas, como nos muestra muy a las claras su jerarquía tripartita en filósofos-reyes, guardianes y populacho, entregados respectivamente al conocimiento, la gloria y las riquezas y placeres. Por cierto, los lectores contemporáneos no deben perder de vista que la jerarquía política de Platón no tenía carácter *económico:* era meramente un asunto de quién debía tener el poder, no el dinero. Esto es muy difícil para nosotros de entender; y no faltará quien diga en nuestros tiempos que lo único que se refleja aquí es la ingenuidad de Platón en estas materias. Sobre esta cuestión callo ahora y continúo.

El tercer punto, referido a Aristóteles, es que para este otro filósofo la natural jerarquía ética es un asunto de elección personal de estilo de vida y no tiene por qué afectar, ni reflejarse en, las instituciones políticas, las cuales siguen, como se dice hoy vulgarmente, una "lógica" diferente, a saber la "lógica" de los derechos y dotaciones *naturales*. Con otras palabras, sea lo que sea que el lector persiga (conocimiento, gloria, placer y dinero), *eso* no es lo que va a decidir qué posición vaya el lector a ocupar en la jerarquía social. Vemos en esto que Aristóteles era más realista que Platón, quien de verdad creía que los fines que uno persiga en la vida deben decidir la posición que le toca a uno ocupar en ella.

El cuarto y último punto es que ambos filósofos se ven conducidos por sus diferentes modos de ver las cosas a considerar que las diferencias en cuna, clase, sexo, estatus, etc., tienen consecuencias diferentes. Platón es el más igualitario de los dos. Pero recuerdo una vez más: el igualitarismo de Platón sólo se refería al reclutamiento (la reclutabilidad) en uno de sus

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

tres órdenes políticos; no tiene nada que ver con el dinero ni en general con los asuntos económicos, como dije más arriba.

5. Me parece claro que Aristóteles tenía una visión más realista de la vida política y que Platón ha sido el padre de todos los utopistas, soñadores y reformadores sociales. En cuanto al antiguo régimen asociado a la cristiandad europea, reconocemos en él algo así como el modelo platónico. En efecto, es fácil reconocer su jerarquía tripartita en la doctrina de los "tres estados": los clérigos, los nobles y el pueblo.[4]

Pero una vez que los escritos aristotélicos, enterrados y desenterrados de la forma tan curiosa que sabemos, y una vez que la síntesis de Platón y Aristóteles que intentaron primero los neoplatónicos romanos y luego los filósofos musulmanes, se volvieron más asequibles a los europeos, la doctrina aristotélica de los "derechos naturales" –todavía viva, si bien muy transformada, y por momentos casi se diría irreconocible, en la doctrina actual de los "derechos humanos"– dio lugar a una serie de combinaciones en los escritores políticos de la modernidad europea que podemos, para simplificar, dividir en tres grandes grupos: aristotélicos irredentos (p.ej. Maquiavelo, Hobbes, Spinoza, acaso Voltaire), aristotélicos platonizados (p.ej. Locke, Rousseau, quizá Hegel) y platónicos puros (p.ej. Vico, Kant, Nelson, Rawls).[5]

En cuanto a lo que gustosa y popularmente se llama "el consenso general de las democracias avanzadas", yo diría que todo mundo es más o menos un aristotélico platonizado, dada la popularidad de los "derechos humanos", la fuerza de convicción de la "justicia" y la "igualdad", y la idea de que la "democracia" es substancialmente mejor, o para repetir la ingeniosa frase que repite Winston Churchill la menos mala de todas las "formas de gobierno" que se han ensayado de tanto en tanto. ¡En seme-

---

4 Uno podría escarbar más y mostrar que la doctrina de Platón no es sino un reflejo del viejo orden indoeuropeo que ha sido explorado por estudiosos de la historia como Émile Benveniste y Georges Dumézil (véase en este libro capítulo XII, nota 4). Véase también Gamkrelidze & Ivanov 1995: 689-691. Vuelvo sobre el asunto más abajo, §7.

5 Maquiavelo está tomado aquí solamente a título de filósofo (cf. arriba, §3); si hacemos mayor caso de sus credenciales de científico social, y damos cabida a otros grandes nombres, sugeriría que Pareto pertenece al primer grupo, Weber al segundo y Durkheim al tercero.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

jante pantanoso consenso ni Platón ni Aristóteles se podrían reconocer si resurgieran de sus tumbas!

6. Y así podríamos seguir con un *Who's Who* en filosofía política, si no fuera porque la cosa se torna (al menos para mí) interesante cuando dejamos todo eso atrás e introducimos el modo científico de ver las cosas. Sus premisas son *in nuce* cinco.

La *primera* premisa es que la economía es la ciencia social medular, siendo la única que ha integrado las matemáticas en sus altamente idealizados modelos (lo cual está en perfecto acuerdo con la estupenda definición kantiana de la ciencia) y la que cuenta con métodos de análisis de las ingentes bases de datos reunidas por investigadores y administradores. La *segunda* premisa es que los modelos idealizados de la economía tienen que refinarse, y de hecho se están refinando a pasos agigantados, a fin de poder aplicarse al mundo real mediante la introducción de interferencias y perturbaciones en el sistema económico básico. La *tercera* premisa es que los principales factores de perturbación de dicho sistema son la política, la religión y la ética. La *cuarta* premisa es que las relaciones entre los cuatro elementos (económico, político, religioso, ético) son complejos y se encuentran en continuo cambio a través de la historia. La *quinta* premisa es que hay traslapes entre los cuatro elementos, lo que nos lleva a diferentes combinaciones (p.ej. teocracias, plutocracias, socialismos, intervencionismos).

7. Hay dos razones para comenzar con la ciencia económica. La primera tiene que ver con las cosas mismas, la segunda con los discursos que sobre esas cosas somos capaces de formar.

En efecto, la *primera* razón, real, es que la economía, entendiendo por ella, como dijera inimitablemente Alfred Marshall, *the ordinary business of life*, es el sistema básico de supervivencia.[6] Hasta Platón, idealista que

---

6 Aquí cabe hacer una aclaración. Cuando se dice "supervivencia", pensamos inmediatamente en la producción de bienes necesarios para sobrevivir. Esta asociación es correcta, pero no va muy lejos históricamente. Ya Aristóteles, al principio de su *Política* (1252^{b}27), nos decía que la comunidad (digamos, un grupo de cazadores, pastores o agricultores más o menos pequeño) es para sobrevivir, en cambio la ciudad (πόλις, de donde viene justamente el término "política") es para vivir bien (véase también Giovanni Botero, *Delle cause della grandezza delle città*,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

era, sabía de este sistema por más que perteneciera a una clase que no necesitaba trabajar para vivir. Siendo aristócrata, daba en pensar que la clase de personas que trabajan y producen y de esa manera sostienen a toda la comunidad eran *inferiores* precisamente por trabajar, producir y sostener.[7] ¡Cuánto mejor debió haberle parecido ser sostenido que sostener!

Independientemente de su funcionamiento, el sistema económico se encuentra y vive en el medio de instituciones políticas y religiosas que lo afectan. De hecho, encontramos de nuevo el triple esquema platónico, o mejor dicho indoeuropeo antiguo (§5):[8]

Nivel	*Antiguo orden indoeuropeo*	*Esquema platónico*	*Esquema moderno*	*Esquema de las ciencias sociales*
I	Reyes y líderes	Reyes filósofos	Clérigos	Sistema religioso
II	Guerreros	Guardianes	Nobles	Sistema político
III	Campesinos	Artesanos, gente de dinero, etc.	*tiers état*	Sistema económico

1588). Con el avance de la civilización, en efecto, la producción de los llamados "bienes necesarios" es totalmente inseparable de la producción de todos los demás, por lo que, en rigor, la distinción –cara a los moralistas de todas las épocas– entre bienes necesarios y bienes superfluos apenas tiene sentido hoy día. Si el lector quiere pensar en estas cosas más a fondo le recomiendo compare Lebergott (1993) con George (2001).

7 Hay sólo dos métodos para sobrevivir en este mundo, produciendo lo que se requiera o robándoselo a quien lo produjo: "L'homme ne peut vivre et jouir que par una assimilation, una appropriation perpétuelle, c'est-à-dire par une perpétuelle application de ses facultés sur les choses, ou par le travail. De là la Propriété. Mais, en fait, il peut vivre et jouir en s'assimilant, en s'appropriant le produit des facultés de son semblable. De là la Spoliation." (Bastiat, 1863, vol. I, *La loi*.) "[P]ossiamo fermare, come uniformità…, che l'attività degli uomini si spende per due vie, la prima essendo diretta all produzione o transformazione dei beni economici; la seconda, ad appropriarsi i beni prodotti da altri." (Pareto 1906, cap. IX, §17.) "Es gibt zwei grundsätzlich entgegengesetzte Mittel, mit denen der überall durch den gleichen Trieb der Lebensfürsorge in Bewegung gesetzte Mensch die nötigen Befriedigungsmittel erlangen kann: Arbeit und Raub, eigne Arbeit und gewaltsame Aneignung fremder Arbeit." (Oppenheimer 1907, cap. I.) Cf. la nota 4 del capítulo XX de este libro. El estupendo libro de Jane Jacobs (1993) está todo él basado en tal distinción.

8 En este esquema, el término "sistema" de la última columna tiene el sentido que los anglosajes llaman *pickwickian* en honor a Dickens y su divertido personaje. Es, en efecto, dudoso que haya *un* sistema religioso o *un* sistema político por las razones que aduciré más adelante (§§ 9 y 10).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Comoquiera que ello sea, los valores que emergen de este conglomerado son una mezcla abigarrada y confusa: una batalla constante entre diferentes conjuntos de cosas admiradas y admirables, y entre diferentes personalidades, caracteres y modos de ser. Sin embargo, el punto de vista científico requiere que comencemos por el sistema económico e *investiguemos* la manera en que los otros sistemas afectan a éste.[9] (Para poner las cosas de modo relativamente simple, tómese el punto de partida de Aristóteles: hay gente que busca el placer o el dinero, otros la gloria y la fama, y otros todavía el conocimiento y la sabiduría. Las dos primeras clases de personas pueden considerarse como unidad y constituir así la base, ya que sin estas personas, digamos los trabajadores y los capitalistas, todos los demás morirían. Nótese que no es claro en qué punto debamos hablar de clases y no más bien de niveles, como en el cuadro.)

8. La *segunda* razón, discursiva, es que el sistema económico resulta ser (mejor dicho, resultó ser históricamente, gracias a la sagacidad y perspicacia de los fundadores de la teoría económica) un objeto bien definido, que es una de las razones por la que es posible aplicar las matemáticas a la teoría económica. En contraste, ni la ética ni la religión, ni tampoco la política, son homogéneas ni bien definidas.[10]

La *ética* contiene, en efecto, ideas y principios que pertenecen al menos a doce dominios diferentes: *(i)* las costumbres sexuales y las instituciones del matrimonio y la familia; *(ii)* sentido de la justicia, rigor de la ley y equidad, premios y castigos, culpa y mérito; *(iii)* amistad y lealtad; *(iv)* honestidad en nuestros tratos con extraños y extranjeros; *(v)* los deberes religiosos; *(vi)* cuestiones de autocontrol, templanza y disciplina; *(vii)* va-

---

9 Tal y no otro fue el método aplicado por los economistas clásicos al fundar la primera ciencia social: y todas las consideraciones sobre el estado y sus impuestos y reglamentos, o la religión y sus clérigos y cultos (o p.ej. la educación y sus maestros y escuelas) partía de las interacciones con el sistema básico postulado en un modelo.

10 Los intentos de matematizar estos tres campos teórico-prácticos habían sido inútiles *hasta la aparición* de la economía (véase nota 6 del capítulo XVII de este libro); las cosas han cambiado mucho y no podemos prever lo que el futuro nos depare. Por otro lado, nada impide que los estudios sobre ética, política y religión puedan, a su vez, aportar mucho a la teoría económica. La cuestión es qué puede aportar cada cuál (para ello es útil comparar Buchanan 1966 y Coase 1978).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

lentía, miedo, cobardía, heroísmo; *(viii)* moral del grupo y *esprit de corps*, altruismo, abnegación y autosacrificio; *(ix)* sentido del propio valor, sentido de la dignidad, sentido del honor o de la honra; *(x)* libertad, dominación, coerción; *(xi)* generosidad, magnanimidad, liberalidad, reciprocidad y la "lógica" del dar y recibir; *(xii)* placer y felicidad, dolor y desgracia.

No creo que pueda honestamente disputarse que quienes nos hablan en nombre de la ética lo hacen sobre todas estas cosas, acaso enfatizándose unas sobre otras según el temple de escritores y predicadores. Ni creo que pueda disputarse que se trata de un enorme "cajón de sastre" sin orden ni concierto. Lo que no quita que haya habido quien haya escogido uno u otro de los dominios descritos como el centro de gravedad de un presunto sistema unificado. De hecho, muchos lo han intentado. Por ejemplo, Kant intentó hacer girar todo alrededor de la justicia, para lo cual utilizó el nombre genérico de "deber". Leonard Nelson, seguidor de Kant, fue más directo y sencillamente habló de justicia, valiéndose para ello de la ambigüedad del substantivo alemán *Recht*, lo que le permitió subsumir –igual de abusivamente que Kant pero con mayor claridad– la política dentro de la ética. En Platón, padre y precursor de todos estos esfuerzos, la doctrina unificadora era lo que hoy día se llama una *identity theory:* las cuatro virtudes tradicionales de los griegos –valentía, piedad, justicia y templanza (véase capitulo XII de este libro)– son, nos dice, en el fondo una sola (a saber, la justicia o "el Bien").[11]

---

11 La doctrina unificacionista de Platón, Kant y Nelson es tan firme hoy dia como siempre; la vemos así en el más celebrado de los filósofos políticos contemporáneos, John Rawls ("justice is the first virtue of social institutions, as truth is of systems of thought"; Rawls 1971, cap. 1, §1). Vale la pena recordar que, si bien δικαιοσύνη era solamente una de las cuatro virtudes básicas del pensamiento griego, solamente las otras tres tienen una relación inmediata con el antiguo orden indoeuropeo: ὁσιότης con la casta sacerdotal, ἀνδρεία con los guerreros y nobles, σωφροσύνη con los campesinos y comerciantes. Esta posición *excéntrica* de la justicia, así como el uso recurrente de este término en todos los discursos reivindicatorios (como señalaron de manera independiente Vilfredo Pareto y Hans Kelsen), podría sugerir un mal argumento filosófico que pretendiese *justificar* una posición preeminente de la justicia entre todos los bienes o valores. Digo que es malo porque creo que pueden construirse argumentos paralelos para todos los valores, siendo todos importantes en diversas situaciones. En cambio, habría un buen argumento histórico, digno de explorarse, no para justificar, pero sí para *entender* la tentación de reclamar esa posición para la justicia, a saber la emergencia de una clase política por encima de las viejas tres clases indoeuropeas como resultado del proceso de civilización.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

A los doce dominios citados podríamos añadir la emergencia de códigos éticos profesionales, a los que sabemos que Durkheim atribuyó una gran importancia (cf. Mauss 1937). La primera pregunta sería si esos códigos son homogéneos, cada uno en sí mismo y cada uno en relación con los demás. De cualquier manera, su existencia complica aún más la imagen, de por sí confusa, que he dibujado.[12]

9. Por su parte, la *religión* también es una entidad de contornos borrosísimos, aunque por diferentes razones que la ética.[13] Un pequeño recorrido por los fenómenos religiosos muestra al menos dieciséis campos, áreas o dominios más o menos claramente separados: *(i)* seres sobrenaturales, el "otro mundo", la eternidad, el *dreamtime*, sacrificios y propiciaciones, juramentos y blasfemias; *(ii)* lugares sagrados, lugares "poseídos"; *(iii)* los muertos, los ancestros, sombras, fantasmas y espíritus; *(iv)* el alma, el espíritu, *animus* y *anima*, la salvación, la inmortalidad, la "otra vida"; *(v)* la muerte y el morir, la enfermedad y el dolor, las calamidades y desdichas, el *karma; (vi)* el conocimiento de remedios, brebajes, pócimas y otros

---

Por lo demás, nunca debemos olvidar que la "justicia" no es ni puede ser una noción bien definida (como nos mostró magistralmente Chaïm Perelman, 1954), excepto tal vez desde el punto de vista de una teoría del equilibrio en sociología como la que andaba buscando Pareto (1916). Pero tal teoría no se plantea desde una perspectiva filosófica (ética) sino científica (sociológica), no del deber ser sino del ser, no de normas sino de hechos. En cuanto al punto de vista estrictamente filológico (que también es científico y positivo), ya Dumézil (1977) insistió en que la primera función divina estuvo siempre ocupada por *dos* dioses, uno encargado del orden y los contratos, mientras que el otro era un obscuro mago: lo menos que podemos es especular sobre la relación entre el primer dios y δικαιοσύνη, por un lado, y el segundo dios y ὁσιότης, por el otro. Otros reduccionismos ejemplares de mencionan en Leal (2007ª, tercera jornada).

12 De hecho, hay otra complicación adicional si tomamos en serio la vieja objeción de Menón a Sócrates de que las virtudes no significan lo mismo en el caso de las mujeres que en el caso de los hombres, o de los esclavos en contraste con los hombres libres, etc. (*Menón* 71E-73C, especialmente 73A: ἔμοιγέ πως δοκεῖ, ὦ Σώκρατες, τοῦτο οὐκέτι ὅμοιον εἶναι τοῖς ἄλλοις τούτοις). Tal vez toda clase, género, orden, estado, profesión u ocupación tenga su propia "ética" (esa es ciertamente la hipótesis de Jacobs 1993). Aquí es donde las cosas se ponen realmente interesantes, porque aparece la idea toda de complementariedad (para una discusión, véase Leal 1998ᵇ, Leal 2007ª, undécima jornada).

13 En el emergente e interdisciplinario campo denominado *scientific study of religion* se observa la tendencia de tratar de reducir lo religioso a la postulación de seres sobrenaturales (véase p.ej. Boyer 2001; más referencias al campo en la nota 7 del capítulo X de este libro). Entiendo la tentación y celebro mucho los logros que se basan en ella; pero creo que las cosas son bastante más enredosas.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

trucos de la medicina empírica y práctica; *(vii)* pureza, contaminación, corrupción, prácticas de ascetismo y automortificación; *(viii)* fenómenos naturales, especialmente las "estrellas" y los "meteoros", fenómenos climáticos, particularmente si afectan las cosechas; *(ix)* el misticismo y los sentimientos "oceánicos", asombro y pasmo ante el mundo, sensibilidad para las "coincidencias", premoniciones, vislumbres, intuiciones, visiones, sueños y otras revelaciones, iluminaciones, inspiraciones, alucinaciones, profecías, estados de trance, entusiasmo y frenesí, "estados alterados de conciencia", posesión, locura; *(x)* un sentimiento general de abandono, soledad, pequeñez, desamparo, frialdad, a veces "cósmico", junto con un deseo de controlar; *(xi)* fenómenos de histeria de masas y de furia colectiva, la "violencia" en el sentido de René Girard (1972); *(xii)* la necesidad de explicaciones y la importancia y eficacia de las grandes y pequeñas narrativas, los "mitos", el "sentido" de la vida y el universo, el "destino", la "suerte", la "necesidad"; *(xiii)* prácticas mágicas, brujería, hechicería; *(xiv)* un gusto e inclinación por los rituales; *(xv)* un sentido de la maldad del mundo y de los seres humanos, *evil*, *das Böse*; *(xvi)* sentimientos asociados a la obediencia, la jerarquía, la autoridad.

Todas estas cosas, y tal vez otras no enlistadas, en particular conexiones múltiples con los dominios morales, están presentes en las creencias y prácticas religiosas del mundo; y si bien podemos percibir (obscuramente) conexiones entre algunos de estos dominios y otros, el conjunto como tal no es unitario. Aquí, pues, como en el caso de la ética, no deberíamos engañarnos y asumir sin más que hay coherencia donde no la hay, o que hay más coherencia de la que hay. El hecho de que se nos haya educado en *Weltanschauungen* que afirman sin demostrar que hay conexiones entre estas diversas cosas es en gran medida un accidente de la historia (de la nuestra individual y de los grupos culturales a que pertenecemos).

10. La *política*, finalmente, parece a primera vista incomparablemente mejor definida que la ética o la religión; y no ha faltado quien afirme que, a pesar de lo variado de las instituciones políticas, en el fondo las cosas son siempre las mismas. Ciertamente la tan traída y llevada doctrina de las "formas de gobierno" (monarquía o tiranía vs. oligarquía o aristocracia vs. democracia o populismo) sólo toca el borde o superficie de las cosas, y sin

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

pretender negar su interés (ciertamente cognitivo: hay que entender por qué nos obsesiona hablar de esto), los dominios que podemos distinguir parecen estar presentes en todas las "formas de gobierno". En al menos un sentido, pues, la política parece una bajo la apariencia de multiplicidad, mientras que la ética parece, por lo visto, múltiple bajo la apariencia de unidad. Comoquiera que ello sea, podemos distinguir al menos doce dominios: *(i)* tribalismo, localismo, regionalismo, la omnipresencia de facciones y partidos; *(ii)* territorialidad; *(iii)* guerra y conquista; *(iv)* "arrebatar" en lugar de "producir" (véase nota 7); *(v)* gallardía, caballerosidad, *res gestae*, hazañas, "pasar a la historia"; *(vi)* protección de los "súbditos", seguridad; *(vii)* orden social, organización; *(viii)* astucia y habilidad de negociación, formación de coaliciones; *(ix)* sentido de la jerarquía; *(x)* conciencia de grupo, *in-groups* vs. *out-groups*, "nosotros" y "ellos", patriotismo, nacionalismo; *(xi)* la "lógica" de conseguir y conservar el poder; *(xii)* retórica, elocuencia, argumentar, convencer, persuadir, motivar, engañar, prometer.

Podrá verse (o al menos vislumbrarse) que algunos de los dominios de la política pueden combinarse más o menos fácil o directamente con otros o con algunos de los dominios de la ética o la religión; y otro tanto vale tanto de la ética como de la religión con respecto a los cada vez otros dos conjuntos. Las fronteras entre los dominios son porosas y las combinaciones casi ilimitadas. La única razón de hablar p.ej. de esferas *separadas* de la religión y la política es la esbozada en §7: el hecho histórico bruto de la organización triple, al menos en el mundo indoeuropeo. Por contraste, no parece haber razón para hablar de una esfera separada de la ética; excepto quizá la costumbre, pero la costumbre no parece buena consejera en asuntos intelectuales. En todo caso, si queremos hacer labor analítica seria, lo que propongo es que no hablemos tanto de las pretendidas esferas cuanto de los dominios contenidos en ellas y enlistados en §§8-10, y que tratemos de pensar en cada uno de ellos en interacción con el sistema económico de base.

Por lo demás, si bien los ejemplos que nos vienen a la mente en materia de lo que llamamos "política" son inmediatamente los de alguna sociedad formada por cientos de miles y aun millones de seres humanos (p.ej. el estado nación), el caso es que fenómenos iguales o similares ocurren

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

en cada grupo humano que podamos observar, independientemente de su tamaño. La micropolítica tiene análogos al menos para la mayoría de los dominios asociados con la macropolítica.

11. Se suscita entonces la pregunta: ¿cuál *es* la relación entre ética y política? Si se acepta (*for the sake of the argument*) el marco metodológico que he venido proponiendo, una respuesta pausada tendría al menos cinco partes, que separo para mayor claridad: [14]

- Para empezar, no hay una *esfera* separada de la "ética", de manera que la pregunta no puede responderse directamente. Con otras palabras, la forma misma de la pregunta está en cuestión. Lo que sí podemos decir es que los diferentes *dominios* que asociamos con el nombre aristotélico "ética" deben considerarse uno por uno, y a ese tenor plantear preguntas distintas, p.ej. cuál es la relación de las costumbres sexuales y las instituciones del matrimonio y la familia con la política, o bien de ésta para con el sentido de justicia y fenómenos asociados, etc.
- Por su parte, la "política" misma no es tampoco una esfera perfectamente homogénea. Para hablar en la jerga de la lógica matemática, no tenemos, cuando hablamos de la relación entre ética y política, una relación de muchos a uno (*many-to-one*) sino más bien una relación de muchos a muchos (*many-to-many*): un conjunto abigarrado de dominios (la "ética") se mezcla y combina con otro conjunto enmarañado de dominios (la "política"). Una pregunta entre muchísimas otras sería p.ej. ¿cuál es la relación entre las instituciones familiares y la formación de coaliciones? Sabemos p.ej. que hay una relación de hecho que tiene bastante importancia histórica: las alianzas matrimoniales entre familias poderosas. Otro tanto valdría de todas las demás combinaciones. Si mis listas tienen solidez, habría al menos $12 \times 12 = 144$ combinaciones.

14 El uso de comillas para la "ética", la "política" y la "religión" enfatiza la ausencia de una ciencia social estricta (empírica y matematizada) en contraste con la economía. Apunta igualmente en la dirección sugerida de usar los *dominios* particulares antes que las *esferas* pseudogenéricas en el trabajo analítico.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

- Cada uno de los dominios de la "ética" es un factor perturbador del sistema económico básico, factor que tiene, o puede tener, según las circunstancias, buenas y malas consecuencias.[15] Habría que investigar estos efectos con las mejores herramientas que podamos obtener, las de la ciencia empírica.[16]
- Más aún, los dominios de la "ética" pueden entreverarse con diferentes dominios de la "religión" y la "política" en modo que complican el asunto. Ello exigiría investigaciones empíricas extensas. Ninguna combinación de dominios es intrínseca o absolutamente benigna ni nefasta. Los efectos de diferentes combinaciones sobre el sistema económico puede ser más o menos poderosos según las circunstancias.
- A la filosofía más le vale abstenerse de recetas facilonas y pontificaciones *a priori* acerca de lo que debería hacerse, quiero decir: antes de conocer los hechos del caso.[17] La filosofía crítica tiene el gran mérito de insistir en la *efectividad* en términos prácticos de los asuntos de *creencia*.[18] Tal es el propósito de toda la crítica de la razón

---

15 Entiéndase que los términos "bueno" y "malo" no son idénticos con los términos "ético" y "no ético" o "moral" e "inmoral", en primer lugar porque, como se ha visto, estos últimos términos no están bien definidos, y en segundo lugar porque la "ética" puede tener efectos espantosos, como he argumentado en otros lugares (Leal 1995; véase también capítulo XII, §§11-14).

16 La discusión más amplia y completa que yo conozco es la que da Vilfredo Pareto hacia el final de su gran *Trattato di sociologia generale* (1916, vol. II, §§1863-2155; un resumen apretadísimo lo da el mismo autor en Pareto 1913). Para ejemplos contemporáneos y variados de lo que estoy diciendo véase p.ej. Baron (1998, 2006, 2008), Ubel (2000), Lomborg (2001), Bazerman et al. (2001), Kellow (2007), Caplan (2007). Un enfoque más filosófico en la tesis doctoral de Greene (2002), de la que, según entiendo, se publicará próximamente una versión corregida.

17 Un lector atento podría decir que en varias partes de este texto, y en este pasaje con máxima explicitud, rompo con la idea de mantenerme en el nivel de lo científico y positivo. ¿No es esto una recomendación de lo que deberíamos hacer? Sí que lo es: es una consecuencia del postulado normativo que expresaron, cada uno a su manera y con su particular énfasis, los fundadores de la sociología contemporánea –Durkheim, Weber y Pareto– de que el científico social debe abstenerse de hacer juicios de valor en tanto que científico.

18 Esta tendencia histórica de la filosofía crítica de unir teoría y práctica se manifiesta por vez primera en la definición de creencia que da Kant hacia el final de la *Crítica de la razón pura*, y que es una de las inspiraciones del pragmatismo de Charles S. Peirce. Sin embargo, en Leonard Nelson se expresa esta tendencia con mayor fuerza y consistencia todavía. Discuto esto en detalle en Leal (en curso de publicación[a]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> práctica, si bien su tendencia histórica a unificar prematuramente los valores y motivaciones humanas ha producido un cierto dogmatismo y absolutismo que debemos resistir. Con otras palabras, la idea de *perspectivas* o *posturas* inherente a la filosofía crítica es correcta, pero su doctrina *unificadora, reductora*, es incorrecta. Ya va siendo hora de que regrese a su compromiso fundamental con el conocimiento científico.[19]

Con otras palabras: la verdad es que no *sabemos* (a ciencia cierta) todavía cuál es la relación entre ética y política. No nos hagamos tontos al respecto. La tarea es encontrar cuál es esa relación. Lo que espero haber hecho plausible aquí es que encontrar cuál es esa relación implica encontrar cuál es la relación no entre esas dos esferas difusas, sino entre los dominios asociados a ellas y en su relación con el sistema económico. Se trata de una tarea teórica y empírica ingente.

12. Todo lo anterior suena, si acaso, como el comienzo de una respuesta *científica* a la pregunta planteada al principio, pero ¿qué hay de la respuesta *filosófica?* Pretender decidir cuál *debería ser* la relación entre

---

19 No podemos reprochar mucho a Kant ni a Fries, quienes probablemente hicieron las conexiones con la ciencia que estaban en sus manos (un testimonio particularmente conmovedor lo dan las notas del *Nachlass* kantiano relativas a la química emergente en su vejez) , si bien podría alegarse que la teoría económica de Adam Smith era el comienzo de una nueva ciencia (y la matematización comenzaría muy pronto, con Cournot en 1838 y von Thünen en 1842) y llama la atención que Kant parezca desconocer por completo la *Investigación sobre la naturaleza y causa de la riqueza de las naciones*, a pesar de haberse publicado siete años antes solamente que la *Crítica de la razón pura*. Pero si no podemos hacer reproches a Kant o a Fries, sí debemos hacérselos a sus seguidores Leonard Nelson y Grete Hermann, ya que en el tiempo en que ellos escribieron la economía ya se había vuelto matemática y la psicología se había vuelto experimental (véase Leal 2004ª). En cambio, la obra de Paul Branton, otro seguidor de esta escuela, destaca por el lugar central que la psicología experimental jugó en su obra (véase Oborne et al. 1993). Y aún más importante es que *nosotros* no debemos ignorar los avances de las ciencias sociales y cognitivas. Dicho de otra manera: si la crítica de la razón práctica de Kant (lo pongo en minúsculas para insistir en que no me refiero al libro, sino a la propuesta disciplinar que él llamó así) fue definida por él en oposición a la *ciencia natural*, pues no había otra para él, al menos de acuerdo con su definición de ciencia (hay ciencia en la medida en que haya modelos matemáticos, cf. sus *Principios metafísicos de la ciencia natural*, Prefacio), no puede ser definida de la misma manera por nosotros. Todo el proyecto, toda la articulación del proyecto crítico, debe cambiar (véase también el capítulo VII en este libro).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ética y política –o mejor dicho: entre "ética" y "política"– antes de encontrar en los hechos cuál *es* esa relación podría parecerles a muchos filósofos no sólo posible, sino necesario, incluso a muchos filósofos críticos. A mí no me parece ni una cosa ni la otra. ¿Estoy evitando el compromiso? ¿Me estoy escudando en una postura puramente contemplativa en los debates y renunciando a una postura activa? ¿Me estoy inclinando tal vez por la *tercera* opción, la epicúrea (cf. nota 2), escondiéndome de los problemas que nos circundan y ahogan? En la práctica, sí. En la teoría, no. Y eso hace toda la diferencia del mundo.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Apéndice
Las gafas de Bobbio

El célebre jurista y filósofo político italiano Norberto Bobbio ha escrito un artículo sobre la relación entre la ética y la política que se basa en tres supuestos, los cuales me parecen responder a una visión de esa relación más popular y plausible que la que he esbozado antes (Bobbio 1986):

(1) que existe algo llamado "moral ordinaria",
(2) que la política a menudo se aleja, aparta o desvía de ella, y
(3) que esas desviaciones requieren de justificación.

Sobre la base de esos tres supuestos Bobbio enfrenta una posición absoluta y rígida –a saber, que la política *nunca debe* desviarse de la moral ordinaria– contra "cinco vías" de justificación de las desviaciones estimadas necesarias.

En consecuencia, habría exactamente *seis* posiciones, una rígida y cinco flexibles, acerca de la relación entre ética y política, de las cuales tres serían monistas (la ética y la política no constituyen esferas separadas), mientras que las otras tres serían *dualistas* (la ética y la política serían esferas separadas). Dichas posiciones y ejemplares de autores que las representan más o menos bien pueden presentarse en forma tabulada (véase cuadro en la p. 298)

Admito que el análisis de Bobbio es elegante, pero no acepto su punto de partida: el supuesto ampliamente compartido de que existe algo unitario llamado "moral ordinaria", una esfera homogénea de la ética. Toda la ingeniosa construcción esquematizada en el cuadro de la p. 298 depende por completo de este supuesto.

Asumir una brecha entre la vida política y la moral ordinaria es asumir que las cosas que llamamos "morales" o "éticas" pertenecen a la esfera privada. Eso ocurre sin duda, pero solamente en parte. Así por ejemplo, las costumbres sexuales y las instituciones familiares son en parte privadas, y en esa medida constituyen un dominio "moral" o "ético"; pero pertenecen en parte también a la esfera pública. De otra manera, ¿cómo explicaríamos las campañas gubernamentales para promover la paternidad responsible o

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Tipo	Núm.	Descripción de la posición	Ejemplos
Monista	I	Todos los principios éticos son universales y no admiten excepción, ni siquiera en la vida política. (Ninguna desviación de la moral ordinaria por razones políticas está jamás justificada ni es jamás necesaria.)	Platón, Erasmo, Kant
	II	Todos los principios éticos que informan la vida moral ordinaria son universales, pero admiten excepciones en el curso, igualmente ordinario, de la vida. En la vida política esas excepciones son más frecuentes. (Y recuérdese: la vida moral es imposible e inconcebible fuera de la vida política.)	Casuística jesuita, Bodin
	III	Todos los principios éticos son universales, pero algunos son generales, mientras que otros son particulares. La política obedece a ambos tipos de principio, y tiene su propio "código ético profesional". Por otro lado, los principios particulares están por encima de los generales.	Durkheim (?), Croce (?)
Dualista	IV	La ética es un asunto gradual y dinámico (evolutivo). La política es un estadio de la vida moral (*Sittlihkeit*) superior a la moral ordinaria (*Moralität*), incluso es tal vez el estadio supremo.	Hegel
	V	En la vida moral ordinario, el fin no justifica los medios; en la política si los justifica. La *raison d'état* a menudo requiere valerse de medios que son cuestionables desde el punto de vista de la moral ordinaria, a fin de lograr "grandes cosas".	Maquiavelo
	VI	La política constituye un orden ético diferente de la moral ordinaria: la "ética de la responsabilidad" (*Verantwortungsethik*) como opuesta a la "ética de la convicción" (*Gesinnungsethik*).	Weber (?)

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

la "nueva maternidad" en los países europeos?, ¿cómo explicaríamos las multas, o según el caso las exenciones de impuestos, por tener hijos?, y en resumidas cuentas, ¿cómo explicaríamos la existencia de un derecho familiar? Ya los romanos fundaban todo el derecho en la existencia de los padres de familia, como nos insiste Mommsen (1888, libro I, cap. V). Por otra parte, las personas pueden atreverse a matar a sus semejantes para defender el "honor" de la propia familia (lo que sería algo privado), pero también para defender el "honor" de la patria (que es algo público). En general: si la moral ordinaria fuese un asunto privado, no habría espacio para la micropolítica (cf. §10 *in fine*).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

XV. ¿Qué podría ser la *teoría* de las organizaciones?*

Las organizaciones siempre han existido, pero en la sociedad premoderna la mayoría de las personas lograron (de hecho, desde una perspectiva global podemos decir que siguen logrando) sobrevivir y vivir más o menos bien de maneras total o casi totalmente desorganizadas. Entre la revolución agrícola (hace unos diez milenios) y la revolución industrial (hace menos de tres siglos) la inmensa mayoría de las personas eran campesinos o vivían en hogares campesinos, y en ambientes premodernos actuales sigue siendo éste el caso; pero he aquí que en el seno de una familia campesina podía nacer y crecer un hijo que en un momento dado se volviese monje o soldado y con ello pasase a formar parte de una organización en un sentido fuerte y claro de la palabra, quiero decir una orden religiosa "transnacional" o un ejército nacional o imperial. Dicho sea de paso y para evitar malentendidos, los campesinos de hoy y de siempre rara vez vivieron en hogares totalmente autosubsistentes: usualmente hubo algún tipo de comercio con otros hogares campesinos. Así emergieron redes mercantiles intercampesinas. Pero recuerdo al lector que los mercados no son organizaciones. Por ponerlo en palabras de moda, el mercado es el Otro de la organización, es el "orden espontáneo" para usar la acertada

* Presentación del libro *Power and Organizations* de Stewart R. Clegg (Londres, Sage, 2006) en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Cuajimalpa, México, D.F., 23 de Agosto 2006.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

expresión de Michael Polanyi.[1] Lo cual no impide que se haya intentado muchas veces organizar el mercado (utilizando para ello la organización por excelencia, el gobierno) ni que partes importantes del mercado estén hoy día altamente organizadas (p.ej. los mercados financieros en las economías desarrolladas). Aunque no estoy seguro de esto, podría muy bien ser el caso que los tres ordenamientos sociales que he mencionado, es decir las comunidades, los mercados y las organizaciones (el orden en que las nombro corresponde probablemente al orden cronológico de la historia natural de la humanidad), cubran aproximadamente la totalidad de lo que las ciencias sociales pretenden estudiar.

Volviendo a ese hijo hipotético de una familia campesina que abandona el hogar y la comunidad para incorporarse a una organización, semejante hecho debió en muchos casos haber producido un extrañamiento entre él y el resto de su familia y comunidad. En todo caso, el punto que interesa recalcar aquí es que la familia y la comunidad de familias se encontraba fuera de esas organizaciones a las que se incorpora el hijo, y de todas las demás organizaciones que pudiere haber habido. Las organizaciones que podemos reconocer en la sociedad premoderna, a saber los gobiernos, los ejércitos, las iglesias, las bandas y coros, algunos negocios, algunas formas de agricultura (p.ej. las plantaciones de esclavos), eran todas de menor peso y tamaño que las que experimentamos, gozamos y padecemos hoy día.[2]

---

1 Polanyi (1951: 159). La *idea* detrás de la frase es, por supuesto, más antigua; una filiación larga se ofrece en Rothbard (1990). Pero quien más hizo en este siglo para desarrollarla y sacar sus consecuencias fue sin duda Hayek (1945, 1960, 1973, 1976, 1979). Uno de sus defensores actuales más agudos es el economista Vernon L. Smith, quien dedicó al tema nada menos que su discurso de recepción del premio Nobel (2003; véase también Smith 2008).

2 Los gobiernos están, en efecto, considerablemente organizados; pero debemos separar eso que llamamos "gobierno" de las confusas interacciones que designamos con el nombre "política". La política está, en efecto, en parte organizada (partidos políticos, sindicatos, asociaciones de empresarios, medios masivos de comunicación, ONGs, etc.), pero en parte también desorganizada o poco organizada (conflictos, voces, reclamos sociales, motines, manifestaciones y marchas, etc.). Con todo, creo que usar la palabra "política" de modo irrestricto, como una especie de sinónimo de "poder" (véase nota 5), si bien es cada vez más usual, resulta muy desafortunado por cuanto hace aquella palabra analíticamente inútil. Esto lo podemos observar muy bien en el libro de Clegg. Así por ejemplo, cuando describe la historia fascinante del Departamento de

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Pero si globalmente parece que la vida campesina desorganizada es todavía el destino de una parte considerable de nuestros contemporáneos, el resto de nosotros pertenece a uno o de hecho a varias organizaciones, y nuestra vida está en ese sentido francamente organizada. Una parte de nuestra existencia logra aún escapar a su férula, pero esa parte es relativamente pequeña para la mayoría y todo indica que se reduce cada vez más. Sin menoscabo de los autores de horrendas narrativas y películas de ciencia ficción (digamos, *1984, Brave New World, Stepford Wives, Total Recall*, etc., porque la lista es larga y crece), lo más probable es que haya algún tipo de límite a la cantidad de organización que los seres humanos pueden tolerar, si bien nadie puede decir con toda seguridad cuál es ese límite.[3] Hasta los regímenes comunistas fueron impotentes a la hora de intentar destruir la vida familiar, los círculos de amigos, los barrios y otras comunidades.[4] Algo de organización ha conquistado los últimos bastiones del modo premoderno de estar en el mundo, pero las personas se resisten y lo resisten, y probablemente siempre lo harán. En este contexto, y en vista de que en el libro que estamos presentando aquí (Clegg 2006) se tiende a

---

Sociología de la Ford Company, y en particular el intento de controlar la moral privada y los presupuestos de las familias de los trabajadores de la empresa, nuestro autor dice (p. 57): "It was a remarkable example of an ultimately failed attempt to institute meta-routines governing societal politics." No tengo la menor idea de que podría designar en este contexto el neologismo *meta-routines* (por otras cosas que dice Clegg en su libro, conjeturo que se trata de su *bête noire*, la eficiencia, en cuanto opera como criterio general de evaluación), pero ciertamente la expresión *societal politics* parece un nombre egregiamente inapropiado para el fenómeno al que se refiere. Dicho sea de paso, las actividades del *Sociological Department* en la Ford parecen confirmar la idea de Ronald Coase de que las empresas son, por decirlo paradójicamente, organizaciones comunistas (véase Coase 1937). Confío en que sólo sea mi ignorancia la que hace pensar que todavía no se ha investigado esta idea en los estudios organizacionales.

3 Lo pasmoso es que muchas personas den en pensar que la brecha entre la vida organizada y la vida desorganizada es una mera cuestión de técnica, de manera que podemos, si así lo deseamos, hacer que nuestras organizaciones sean más como familias. Esta perenne tentación puede conducir, como hubiera dicho Voltaire, de lo sublime (las ideas de Mary Follett, tal como las describe Clegg 2006: 72-75) a lo ridículo (una buena parte de los seminarios y éxitos de librería sobre gerencia y administración). Ciertamente hay organizaciones cuyas estructuras son menos jerárquicas (más "aplanadas", como se dice), pero lo que ocurre en esos casos es muy diferente, y no hay manera que el *newspeak* de familia y comunidad nos pueda permitir teorizar sobre este fenómeno. Y lo que necesitamos es teoría, no confusión de límites.

4 Sobre este tema léanse los impresionantes e inclasificables libros de Alexander Zinoviev (especialmente 1978, 1980).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

hablar mal de las organizaciones y de la vida organizada, hay que hacer algunas puntualizaciones desde ahora. Cuando yo hablo de resistencia a las organizaciones no tomo partido; trato de discurrir, como recomendaba Spinoza, *sine ira et studio;* y me refiero a las cosas como son, no como debieran ser o como me (nos) gustarían que fuesen. Es un hecho que algunas personas resisten algunas formas de organización, pero también lo es que otras darían lo que fuera por pertenecer a, y vivir o trabajar dentro de, una organización particular; y ello justo porque se resisten con denuedo a la vida desorganizada o suborganizada. Y es que no todo mundo está hecho tampoco para mucha vida familiar y de comunidad. En el caso de una porción de la humanidad pertenecer a una organización puede ser liberador. ¿Por qué pues habla Clegg siempre de una teoría del "poder" (*whatever that may mean*) y nunca de una teoría de la "libertad"? ¿Por qué se llama el libro del que estamos hablando *Power and organization* y no más bien *Freedom and organization?* La resistencia, tenga ella lugar dentro de y contra las comunidades o las organizaciones, no es en sí misma ni buena ni mala. ¿Qué sentido podría tener decir una cosa o la otra? Lo que sí es una cuestión interesante es por qué tantas personas eligen las organizaciones como la materia de que están hechas las pesadillas y las anti-utopías. En el libro de Clegg hay ciertamente un sentido pervasivo de *horror*.

I

Sea cuanta y cual fuere la resistencia a las organizaciones, ellas han llegado para quedarse. Por ende, estudiarlas, tratar de entender qué son, cómo operan, y bajo qué circunstancias operan bien o no tan bien (en los varios sentidos de "bien" que nos definen a todos, que definen nuestros acuerdos y desacuerdos), es una tarea muy importante. Es, de hecho, la tarea principal del campo de los estudios organizacionales y la única tarea de ese meollo de los estudios organizacionales que aspira al estatuto de teoría: la teoría de las organizaciones (o de la organización, como el estado o proceso que subyace a éstas). Y tal es lo que el libro de Clegg pretende ser y dice claramente que pretende ser: teoría.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Cuando y donde hay resistencia, hay coerción. Y no se puede negar que es necesaria la coerción para mantener unidas a las organizaciones y hacer que hagan lo que se supone que deben hacer, aquello para lo que las creamos. Pero no nos llamemos a engaño: la coerción no es exclusiva de las organizaciones, la coerción está presente cuando y dondequiera que las personas forman grupos, es decir siempre y en todo lugar. Pertenecer a un grupo, y beneficiarse de él, implica alguna forma de coerción.[5] Esto es verdad de las organizaciones tanto como de la vida desorganizada o suborganizada. Si en lugar de coerción (sea ella auto-coerción o coerción impuesta desde fuera) dijéramos "disciplina", "control", o incluso, dejándonos vencer por las modas, "poder", entonces podemos sin mayor trámite decir que socialidad implica disciplina, control, poder.[6] Sin embargo, para ser francos, dudo mucho que el término "poder" corresponda a un concepto tan útil como se cree usualmente; lo que no significa tampoco que sea enteramente inútil. Las definiciones de Weber, en las que Clegg parece confiar tanto (poder como capacidad para hacer que otros hagan lo que que yo quiero, y poder como probabilidad de que efectivamente hagan lo que yo quiero) ciertamente no nos llevan muy lejos. El problema con ellas se resume diciendo que tienen dos grados de libertad: (1) las *n* cosas que podría Fulano querer que hiciera Zutano, (2) las *m* maneras en

---

5 Hay quien imagina grupos en los que un solo jefe (el famoso τύραννος de los griegos) dominaría en el sentido de que sería la única fuente de coerción. Convertida de fantasía adolescente en concepción adulta, más tarda uno en formularla que en ver su vanidad, como mostró ya con toda lucidez Jenofonte en su magnífico diálogo *Hierón* hace dos milenios y medio. En particular, se sucumbe fácilmente a la creencia de que el jefe único no padece coerción a su vez, aunque el único argumento que pudiera presentarse en apoyo de tal creencia se basa en una mera definición, es decir se reduce a una tautología (sobre argumentos de esta o parecida jaez véase el capítulo IV de este libro).

6 En lo que sigue lo que hago es repetir términos utilizadísimos; pero faltaría a la probidad si no insistiese, al menos en nota, que el término "control" es el más dudoso de todos los mencionados. Este concepto, en efecto, está bien definido en la teoría matemática que fue creada en los años 40 por Arturo Rosenblueth y desarrollada magistralmente por Norbert Wiener. En esta teoría lo que se controla no es nunca algo externo al sistema, p.ej. el comportamiento de otro objeto, sino siempre la señal percibida por el sistema: el ajuste de esta señal con respecto a la señal de referencia es lo que se llama propiamente "control". Luego el uso de la palabra "control" en ciencias sociales es un abuso que habría que evitar (véase McClelland & Fararo 2007).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

que podría Fulano forzar a Zutano a que las hiciera. Con ello resulta que la variedad del poder weberiano es igual a *nm*. Este producto podría ser demasiado grande, de hecho inmenso si no cuidamos de reducir y precisar. La definición de Weber no define la magnitud de estas variables; pero sin detalles sobre sentido y extensión de *n* y de *m*, en efecto, el concepto de poder es analíticamente inerte.[7]

Si pues queremos hablar de poder en el contexto de organizaciones específicas de la modernidad o cualesquiera otras formas de socialidad, lo primero que necesitamos es definir de manera más clara, precisa y significativa cuál es la forma o formas de poder (coerción, disciplina, control) a la que queremos hacer referencia en nuestros análisis, de tal manera que podamos distinguirla estrictamente de la forma o formas de poder presentes y necesarias en la vida social desorganizada o suborganizada. Este sería, creo, un primer paso para llegar a una teoría de la organización o las organizaciones que pretendiera usar el concepto de poder como un concepto fundamental. A lo que entiendo, esto es lo que Clegg intenta hacer en su nuevo libro. Siguiendo a Robert A. Dahl (1971), sugiere desde el principio de su libro que las organizaciones manifiestan cuatro formas de poder (Clegg 2006: 16-18), a saber, control del cuerpo, control

---

7 Es claro que primero deberíamos precisar *n* (los tipos de cosas que en general queremos que otros hagan), a fin de ponernos en posición de definir lo que teóricamente tiene mayor importancia, es decir *m* (los modos en que podemos conseguir, o tenemos mayores probabilidades de conseguir, que efectivamente lo hagan). En toda organización de negocios se quieren mínimamente dos cosas: que todo mundo haga su trabajo (cumpla los términos de su contrato, no destruya los bienes de la organización, no emplee el tiempo de trabajo para hacer cosas ajenas a la organización) y que las interacciones sociales sean placenteras; una tercera cosa que se quiere, menos obvia acaso, pero no menos importante, es el impedir que otros compitan conmigo. Una pequeña reflexión muestra que ya estos tres fines entran más o menos fácilmente en conflicto, y dan lugar entonces a pugnas. Comoquiera que ello sea, hasta aquí hemos definido (al menos parcialmente) *n*. Lo interesante ahora sería definir *m*. Los dos primeros fines son estudiados en economía bajo la óptica de los incentivos y la alineación de incentivos, un tema del que habla cualquier manual elemental de la materia desde la primera página; un tópico más reciente y avanzado, que complementa el de los incentivos con una sana inyección de psicología cognitiva experimental es el estudio de los *nudges* (Thaler & Sunstein 2008). El tercer fin (impedir la competencia) es uno de los temas más antiguos y estudiados en teoría económica (véase p.ej. Pareto 1897, §§1046-1049), y ha dado lugar a toda una rama nueva de la teoría, la asociada con el concepto de *rent seeking* (véase Tullock 2005 para una estupenda colección de artículos por uno de los fundadores del campo).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

del alma, coerción suave, resistencia productiva.[8] Estas cuatro formas de poder estarían guiadas u orientadas por los criterios, valores o, como quizá diría Clegg, "meta-rutinas" de la Eficiencia, la Disciplina, el Compromiso (commitment) y la Disputa (contest). Las dos primeras formas de poder serían "jerárquicas", las otras dos "poliárquicas" (compromiso y disputa en Clegg corresponderían a participación y oposición en Dahl). En la figura poco clara que anexa Clegg a su texto aparecen estas formas de poder en el orden dicho, acomodadas de izquierda a derecha, que es el orden en que, el autor nos dice, "los puntos de disputa en teoría y práctica" se han ido desplazando "durante los últimos cien años o algo así". Se estaría dando "un giro de las formas organizacionales fundadas sobre el gobierno único de las jerarquías hacia la realización de la poliarquía". Sin embargo, resulta que "las historias del presente nunca eclipsan ni sobreescriben las historias del pasado", sino que "los sedimentos de la historia se quedan en el detritus de la cotidianidad actual" (p. 18). Estoy citando literalmente para dar un sabor de la obscuridad de la escritura. Sin estar completamente seguro de mi interpretación, creo que Clegg está afirmando que en una organización principalmente "poliárquica", ordenada por una "resistencia productiva", pudiéramos encontrar elementos históricamente precursores, pero no totalmente muertos, de jerarquía y de control del cuerpo (¿esclavitud?).

Sea y no lo cuestionemos. Pero si nos ponemos a considerar que el "control del alma" ha sido desde siempre absolutamente central a todas las iglesias (y estas son una forma muy antigua de organización, que se remonta a cientos y hasta miles de años) e incluso un elemento importante de la política (para muestra basta el botón de la retórica, tanto como teoría cuanto como práctica que precede a la teoría), entonces lo menos que podríamos cuestionar es que el control del cuerpo precede siempre al control del alma.[9] De hecho, creo que si adoptamos una perspectiva de *longue*

---

8 Robert A. Dahl no habla de organizaciones en su libro, sino de política, por lo que el uso que Clegg hace de sus ideas es un tanto peregrino, por decir lo menos (véase nota 2).

9 Que el orden temporal que Clegg imagina es del cuerpo al alma puede verse por los siguientes pasajes: "Recovering an appreciation of Taylor and the early science of management is only the first step in the prehistory of power and organizations. We will go on to discuss how the theory and practice of management *soon shifted* their focus from the body *and began* to

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

durée, entonces la línea no es en absoluto una línea del tiempo, al menos no en un sentido analíticamente útil. De hecho, sospecho que se trata más bien de que Clegg tiene ciertas preferencias muy respetables: conjeturo que no le gusta el control, ni del cuerpo ni del alma, que prefiere la coerción suave a cualquiera de ellas, y que la "resistencia productiva" es su verdadero favorito. Esto en cuanto al contenido; pero conjeturo también que las preferencias de Clegg (insisto: muy respetables) son un subproducto de la inclinación, endémica entre académicos, a favor de quienes ve como oprimidos y declara humillados y ofendidos (*the underdogs*, por usar la frase coloquial anglosajona). Luego nunca pensaría en casos de "resistencia" que fueran destrucciones o expropiaciones de bienes o utilidades ajenas por parte de los empleados de las organizaciones.[10]

II

Pero sigamos a Clegg en su propuesta de teoría, y tomemos la perspectiva de corto plazo: "los últimos cien años o algo así". La historia que nuestro

---

consider the soul. The Sociological Department at Ford was the first and most striking *extension* of management *from* a focus on the body *to* the management of the soul, legitimated by the uncontestable discourse of efficiency." (Clegg 2006: 40; mis cursivas.) "*[A]s time passed* it became increasingly evident that the body alone was not what was employed at work: the worker's body, to be truly disciplined at work, required disciplining in life." (Clegg 2006: 66; otra vez mis cursivas.) Tal vez estos episodios particulares hayan ocurrido como los esboza Clegg; pero admitamos que la historia de grupos e individuos es algo más grande.

10 Ya Pareto había explicado cuán difícil es establecer quién explota a quién (véase Steiner 1999). De hecho, podríamos leer la línea temporal de Clegg como los movimientos estratégicos, por los diferentes jugadores, en un juego de quién roba a quién. La división del trabajo (cuyas considerables ventajas en la obtención de economías de escala fueron reveladas esplendorosamente por Adam Smith y, a nivel internacional, por David Ricardo) podría verse entonces como una jugada de los propietarios para impedir que sus empleados sepan demasiado sobre el proceso de producción (la famosa "alienación"). Y a su vez el capital humano (cuyas bondades fueron teorizadas por Theodore Schultz y Gary Becker en un giro impresionante de la teoría económica) sería una contrajugada destinada a neutralizar la división del trabajo mediante la fuerza destructora de la rotación de personal. Leídas las cosas así (y obsérvese que al hacerlo trato de mantener el espíritu de las propuestas y preferencias de Clegg), no veo que se necesite ninguna genealogía *à la* Nietzsche ni arqueología *à la* Foucault para entender la presencia de "detritus histórico"; más bien, el juego sería perpetuo, iterativo, y en esa medida ahistórico. Estos ejemplos constituyen una aplicación sencilla de lo dicho más en abstracto en la nota 7.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

autor despliega a su favor se parece mucho, a primera vista, a una de las disciplinas que conozco por dentro: la historia de la filosofía. Desde que Aristóteles fundó este campo de estudios, nos hemos acostumbrado a ver la filosofía históricamente como una serie de acciones y reacciones ("dialécticamente" como famosamente decía Hegel, tergiversando la idea sincrónica de Sócrates en una idea diacrónica e historicista).[11] Pero la apariencia es engañosa. De acuerdo con la propia distinción que hace Clegg entre "programática' (orientada a la práctica real de las organizaciones) y "analítica" (dirigida a una teoría que es a veces teoría de aquella práctica y a veces la olvida, como por lo demás toda teoría), la "dialéctica" que Clegg describe no es sino parcialmente la charla interminable entre teóricos. En parte, querámoslo o no, está dominada por lo que ocurre en el mundo real, fuera de los cubículos y aulas, revistas y congresos donde trascurre aquella charla.

En la medida en que el intento de Clegg de hacer una teoría se parece a la historia de la filosofía, comparte el destino de muchos otros libros de texto: no ofrece en realidad una teoría impersonal y anónima, del tipo que conocemos en física, química, biología o economía. Lo que nos ofrece es una historia del pensamiento o una historia de las ideas, una larga lista de pensadores y escritores que el estudiante debe conocer a fin de orientarse en este particular campo de estudios, y que, si corre con suerte, le proporcionará algunos puntos de partida para comenzar a pensar por su cuenta. El famoso marco teórico de los proyectos de tesis de posgrado será aquí lo que es en la mayoría de las ciencias sociales: una selección más o menos

11 Un ejemplo entre muchos: "The foundations of early organization and management theory, as they were laid in the first 50 years or so of the twentieth century, echo into the present era. Scientific management has been reborn many times since; the latest incarnation is knowledge management. Follett's ideas, although never so well received in her time, contained the seeds of contemporary thinking about social capital. The combination of social capital and knowledge management is one of the dominant trends in contemporary approaches, focusing on appropriating the brain rather than the body." (Clegg 2006: 27.) Esto recuerda fuertemente la recurrencia de nominalismo vs. realismo o de platonismo vs. aristotelismo que los historiadores de la filosofía han observado tantas veces. Y surge el mismo tipo de duda: ¿se trata verdaderamente de recurrencia de viejas ideas o más bien de casos virulentos de obsesiones inapagables del espíritu humano que el observador (Clegg in el caso citado) detecta en un escritor particular?

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

penosa, confusa y en parte coercitiva de autores que son buenos para citar y en ocasiones no totalmente inútiles a la hora de interpretar la masa de datos obtenida en el trabajo de campo (cf. Leal en curso de publicación[c]). Por otra parte, en la medida en que el intento de Clegg va más allá de esta "dialéctica" de textos y efectivamente aborda la historia social y económica de organizaciones reales, tampoco tendrá teoría, pero al menos podrá obtener datos empíricos de que se alimente una futura teoría, o al menos prolegómenos a todo futuro estudio de las organizaciones que pueda presentarse como teoría.

Empecemos por el primer aspecto, la "analítica" de Clegg, es decir la dialéctica de textos y autores. En este sentido, diría yo que Clegg ha escrito un libro de texto notable. El estudiante, en efecto, se ve confrontado con una serie de pensadores y escritores sumamente interesantes. Presentes están, claro está, los sospechosos usuales, pero también una variedad considerable de autores que o bien son "clásicos" en el sentido de "siempre citados, nunca leídos" (p.ej. Follett o Weber) o bien son franca y perfectamente desconocidos.[12] Clegg le presta a los estudiantes un gran servicio al ofrecer lo que presenta como nuevos modos de leer a los autores clásicos (lo cual bien podría llevar al estudiante a leer por su cuenta los originales, al menos para tratar de refutar a Clegg) y al mismo tiempo una primera mirada sobre un mundo que está más allá de sus lecturas ordinarias. En fin, el estudiante tendrá un menú más amplio de donde tomar prestado para hacer su famoso marco teórico en el sentido antes mencionado.

Pero llaman igualmente la atención los grandes ausentes. Así, Vilfredo Pareto hace una primera aparición tentativa en el capítulo 3 del libro de Clegg, a la hora de hablar del así llamado *Pareto circle* de Harvard. La historia de este círculo y el papel que pudo haber jugado en eso que se

12 Clegg parece darle mucha importancia al hecho bruto de que ciertas partes de lo que autores pretéritos escribieron ha sido hecho a un lado. Dado que esto es verdad en todas las disciplinas (difícilmente podrá usarse todo lo que dice un autor, y a todo autor se le conoce por una pequeña parte de lo que escribió), el *onus probandi* toca a quien quiera mostrarnos que las partes descartadas tienen alguno o incluso mucho valor. De otra manera no seremos sino anticuarios. Por otro lado, tal vez ser un anticuario es cosa buena cuando un campo de estudios padece una falta de organización teórica.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

llama "teoría de las organizaciones" ha sido estudiado antes (Keller 1984) y Clegg no aporta nada a esta cuestión. Más adelante, en el capítulo 5, da un esbozo en torno a las *élites*. Este nombre es probablemente lo que cualquier politólogo oirá jamás de Pareto. La mayoría de los sociólogos y, si creemos a Clegg, la mayoría de los estudiosos de las organizaciones, ni siquiera oirán esto. En cuanto a los economistas, han sido entrenados para pensar que el giro sociológico de Pareto fue en todo caso un error. Dado que las *élites* constituyen tan sólo una pequeña parte de la sociología de Pareto, el resultado total es que sus teorías son más o menos ignoradas por todos. Y Clegg no es realmente la excepción, ya que dudo mucho que un estudiante que lea lo que nuestro autor tiene que decir sobre Pareto obtenga de ello nada útil para aplicar a su proyecto de tesis; de hecho, me parece que dará en pensar que, si esto es lo que Pareto tiene que decir, entonces Pareto es completamente irrelevante. Y no le faltará razón.[13] Considerando que la sociología de Pareto bien pudiera ser un gran antídoto teórico al supuesto popular de que el discurso tiene grandes poderes causales, se trata aquí de una oportunidad desperdiciada. De acuerdo con el autor italiano, en efecto, tal supuesto es un error tan profundo como arraigado, y su misma popularidad un gran tema para la teorización sociológica. Si Pareto acierta, muchas de las cosas que Clegg y tantos otros afirman acerca de la importancia de estudiar el discurso podrían estar muy equivocadas. Mi impresión es que los llamados giros lingüístico, discursivo y cultural(ista) en ciencias sociales necesitan hacerse cargo de esta posición cuanto antes.[14] Esto es tanto más urgente cuanto muchas de las ideas de

13 Una pista acerca de lo que emocionó tanto a Henderson, el fisiólogo fundador del círculo Pareto en Harvard, se da hacia el final del esbozo de Clegg (2006: 113) en forma de una explicación de por qué Parsons llamó a uno de sus libros *The social system*. Pero ningún lector se enterará de qué se está hablando aquí por lo que dice Clegg. Afortunadamente para los lectores que todavía pudieran estar interesados, apareció casi al mismo tiempo que el libro de Clegg el primer volumen de una trilogía que acomete la tarea de aclarar la relevancia de Pareto para las ciencias sociales en la hora actual (Garzia 2006).

14 Si mi ya larga experiencia con alumnos graduados y posgraduados en diferentes ciencias sociales es de alguna manera representativa del estado de ánimo general, yo diría que son muy hábiles para eludir el problema. En lo personal, doy en pensar que el discurso y la cultura son más un efecto que una causa, es decir algo que hay que explicar antes que algo capaz de explicar, y así se los he dicho, pero sin encontrar mucho eco (véase más atrás capítulo IV, nota 2). Un

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Pareto están siendo redescubiertas y elaboradas por científicos sociales y cognitivos contemporáneos.[15] Así llegamos a un punto más general: la interfaz creciente entre ciencias sociales y cognitivas no ocupa ningún lugar en el libro de Clegg, a pesar de que en mi opinión tiene un gran potencial teórico para los estudios organizacionales. De hecho, habría que decir que incluso la más avanzada de las ciencias sociales, la economía, brilla por su ausencia. La frecuente aparición de palabras como *economic* y *economy* –sobre todo en expresiones como *political economy* o *moral economy* (por no hablar de términos económicos usados analógica o metafóricamente, como "capital")– no significa que haya en Clegg ningún intento serio de ocuparse con la literatura económica sobre las organizaciones. Aparte de unas pocas referencias, escondidas en notas a pie de página, y formuladas en un tono desdeñoso, p.ej. sobre la teoría económica de la empresa o la economía de costos de transacción, no se menciona ninguna de las ramas de la teoría económica moderna, tales como la elección pública, la economía

ejemplo en miniatura de la fe en el discurso es la prolija discusión de Clegg sobre los errores cometidos por Parsons al traducir a Weber (Clegg 2006: 95-96). Sus argumentos son en mi opinión correctos, pero ¿qué se sigue de esto? ¿Puede una traducción tener algún poder explicativo? En el mejor de los casos podríamos hablar de influencias al interior de la academia (los que leyeron la traducción de Parsons entendieron mal a Weber y en esa medida razonaron mal). Pero si ya eso es difícil de probar (y Clegg no lo prueba), ¿cuánto más difícil no será probar una influencia de la cultura sobre los grandes fenómenos sociales y económicos reales? Desde que Weber mismo intentó establecer un nexo causal entre una variable cultural (la ética protestante) y una variable social y económica (el capitalismo o su "espíritu"), se ha intentado reunir bases de datos, y construir modelos, que permitiesen poner a prueba hipótesis relevantes a tal nexo causal (p.ej. Sowell 1994, 1996, 1998; Parker 1997; Guiso, Sapienza & Zingales 2003; Barro & McCleary 2003). Con todo, el lector no debe olvidar que aun cuando se logre establecer una conexión causal (no meramente una correlación) entre una variable cultural (lengua, religión, hábitos de trabajo o lo que sea), ello no significa que el *discurso* como tal es parte de la causa, mucho menos toda ella.

15 Para mayores referencias véase más atrás capítulo VII, notas 28, 30 y 34. En estas vastas literaturas no he encontrado todavía ninguna referencia a la obra pionera paretiana, ni he esperado encontrarla. A la obra de Pareto puede aplicársele aquella inigualable expresión anglosajona y decir que se encuentra *in magnificent isolation*. Pueden buscársele predecesores, pero en sentido riguroso no tuvo sucesores. Sospecho que los hallazgos contemporáneos en psicología y economía experimentales nos están llevando a un punto en que los contemporáneos puedan entender por vez primera la ciencia que Pareto andaba buscando; en esto me parece encontrarme en feliz coincidencia con una obra reciente (Garzia 2006).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

experimental o la nueva historia económica institucional, todas las cuales serían de hecho relevantes para muchas de las cosas que Clegg afirma.

Pasemos ahora al segundo aspecto, la "programática" de Clegg. Por un lado, Clegg ofrece descripciones comprimidas de algunos de los tipos de organización de la producción industrial mejor conocidos (el sistema taylorista, el sistema fordista, etc.).[16] Por otro lado, y esto, creo, es la verdadera riqueza que el libro ofrece, nuestro autor nos llama la atención sobre ciertas formas de organización que la mayoría de los teóricos parece olvidar, p.ej. las instituciones totales de Erving Goffman y el genocidio organizado de los judíos. Con ello tenemos un recordatorio oportuno de que hay más tipos de organización de lo que ordinariamente pensamos. Por lo tanto, si es que debe haber una teoría general de la organización, es decir un modo unificado en que podamos teorizar de manera útil y fecunda sobre todas las organizaciones, entonces más nos vale dejar de pensar sólo en las más usuales o las que primero nos vienen a la mente. De hecho, una de las grandes alegrías de mi breve experiencia enseñando y discutiendo con colegas y estudiantes en un programa de estudios organizacionales fue asistir a una conversación de la que extraigo de memoria el siguiente fragmento (los nombres de las organizaciones a las que se alude se callan por innecesarias):

16 La expresión *political economy of the body* que Clegg pretende aplicar al taylorismo (por primera vez en la p. 53, y luego una y otra vez en todo el libro, y en algunos pasajes con admiración hacia el tratamiento de Weber, véanse pp. 97, 100, 108) es sin duda ingeniosa, pero Clegg probablemente sabe, aunque no lo dice, que en estricto sentido es y era absurda. Nadie cree que sea posible integrar los cuerpos o las almas individuales en un cálculo de eficiencia del tipo esbozado por Clegg; los sueños son sueños, no hechos, por más que creamos que ellos revelan de algún modo la clase de creaturas que somos quienes los soñamos (¿nosotros?, ¿ustedes?, ¿ellos?). Lo que sí es verdad y un hecho es que todos podemos hacer, y constantemente hacemos, estimaciones de las ineficiencias y de las mejoras en la eficiencia. Algunas de estas estimaciones pertenecen a lo que pudiéramos llamar "economía política"; pero la mayoría no. Algunas estimaciones son *bricolage* cognitivo, parches sobre parches, otras menos; algunas son sensatas, otras grotescas; pero no intentar mejorar la eficiencia sería en general peor, al menos si compartimos los fines buscados. ¿Cuál es el lugar de unas u otras estimaciones dentro de una *teoría* de las organizaciones? *Voilà la question.*

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ESTUDIANTE (*exponiendo con gran seriedad*). Entonces la organización de la compañía *N* es tal que...

PROFESOR (*interrumpiendo*). ¿Cuánto tiempo ha existido la compañía *N*?

ESTUDIANTE (*algo aturdido por lo inesperado de la pregunta*). No sé exactamente. Tendría que consultarlo...

PROFESOR (*firme*). Vamos, seguramente tendrá usted al menos una idea aproximada.

ESTUDIANTE (*dudoso*). Creo que como 30 años...

PROFESOR (*con un ligero tono sarcástico y dirigiéndose ya un poco a todos los presentes*). ¿Y a eso es a lo que llaman usted estudiar organizaciones? ¿Una organización de 30 años de vida? Eso no es una organización. Ni me venga usted con la organización *M*, que sólo tiene unos 100 años. Si de veras quieren estudiar organizaciones, deberían estudiar ustedes, por ejemplo, a la Compañía de Jesús, que tiene ya casi 500 años de existencia. O aún mejor: deberían estudiar a la Iglesia Católica, que tiene 2000 años. ¡Eso es una organización!

Los ejemplos de Clegg son distintos a los de mi colega y amigo Eligio Calderón (que es el profesor de la viñeta anterior), pero el punto a tomar en cuenta es muy similar. Si se van a estudiar organizaciones, si se va a construir una *teoría* de las organizaciones, entonces más nos vale extender las redes más allá de los ejemplos trillados.

III

Para terminar, me gustaría hacer una observación general. A todo lo largo de su libro, Clegg parece burlarse de la idea de que las organizaciones puedan estudiarse científicamente, y con mucho énfasis desecha la idea de que exista ya una ciencia de la organización o de la administración. En esto probablemente tiene toda la razón. En efecto, el principio de la ciencia es el análisis, y no parece que ninguna de las cosas que andan por el mundo bajo nombres como *management science*, *administrative science*, *organizational theory* son analíticas en el sentido estricto de la palabra. Admito no estar para nada seguro que Clegg vea la ciencia como la veo

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

yo. Para empezar, él parece creer que una ciencia se define por su materia o asunto, como si dijéramos ontológicamente. Dado que las organizaciones son tremendamente variadas (el punto válido en la así llamada *contigency theory* en los estudios organizacionales), parecería que no podría haber una ciencia de ellas, tan dispares son entre sí.[17] Me permito recordar al lector que el movimiento (κίνησις) también parecía heterogéneo y en ese sentido inaccesible a la ciencia (como argumentó sobre todo Platón), hasta que Aristóteles primero (de manera a la postre poco fecunda) y Newton después (de manera muy fecunda) comenzaron a desarrollar su teoría. Todo esto bajo la perspectiva, en mi opinión equivocada, de que lo que define a una ciencia es su objeto de estudio; si la historia de la ciencia, en efecto, refuta algo es justamente esta visión platónica espontánea.

Probablemente hay aquí una confusión entre objetos (la visión ontológica, antigua y venerable, pero poco productiva) y unidades de análisis (la visión epistemológica y metodológica, moderna y claramente exitosa). Las unidades de análisis en la ciencia, sean ellas formales (números, puntos, elementos, categorías, términos, patrones, reglas, esquemas) o substantivas (átomos, fuerzas, moléculas, elementos químicos, genes, proteínas, células, individuos, consumidores y productores) son robustas y nítidas, si bien pueden variar de acuerdo al contexto o problema analizado. Pero, ¿cuáles son las unidades de análisis cuando estudiamos organizaciones? Acaso me equivoque, pero no distingo ninguna; por ello declaro estar de acuerdo con Clegg en este punto. Pero, ¿qué se sigue de allí? ¿Acaso se sigue que no debamos tratar de ser científicos respecto de las organizaciones? Después de todo, la manera como los humanos captamos de entrada los fenómenos es sintética; el modo analítico es tardío y poco natural. Mi impresión es que los estudios organizacionales son un buen candidato para la teorización sintética antes que un campo de estudios que podamos analizar directa-

17 Esto lo expresa Clegg en broma diciendo que las organizaciones son como los agujeros (Clegg 2006: 141, n. 2). Clegg parece suponer que no puede haber una teoría general de los agujeros. Se sorprendería si leyera p.ej. a Bozzi (1975), Giralt & Bloom (2000), Nelson & Palmer (2001), Bertamini & Croucher (2003) y, si incluimos los estudios lógico-filosóficos, Lewis & Lewis (1970), Casati & Barzi (1994). Es curioso pensar también que toda una rama potentísima de las matemáticas, la topología, requiere crucialmente del concepto de agujero.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

mente. Sobre esto podemos discutir, como podemos discutir sobre cuáles son los resultados analíticos (tomados p.ej. de la economía, la lingüística, la biología, las matemáticas, por no mencionar sino los candidatos obvios) que podríamos usar para tratar de armar el rompecabezas. Sin embargo, me parece que Clegg no estaría para nada en sintonía con esto.

Tal vez piensa él que semejante ejercicio de teoría aplicada es prematuro o sólo conduce a error. O tal vez piensa a la manera que pensaba la Escuela Histórica Alemana sobre el derecho, la economía, la sociedad y la cultura, a saber que de estas cosas no hay teoría posible, y que todo lo más que podemos hacer es investigación histórica. Ciertamente yo no tengo nada contra ésta. Sin meternos en el famoso *Methodenstreit*, está claro que la investigación histórica es útil, sobre todo cuando la evidencia se analiza juiciosamente gracias a alguna teoría. Pero esto no es atingente en realidad, ya que el libro de Clegg no es especialmente histórico: no hay allí estudios sobre la trayectoria y ritmo en que organizaciones particulares emergen, se desarrollan, decaen y mueren en contextos históricos concretos. Tomemos un ejemplo: cuando Clegg reporta la política de aumento de salarios introducida inesperada y unilateralmente por Henry Ford, nos dice (p. 57) que los cinco dólares "representaban una suma considerable de dinero" por ese tipo de trabajo, por cuanto los ingresos de los trabajadores se duplicaban de golpe. Sin embargo, nuestro autor no entra en los detalles de lo que es sin duda alguna uno de los episodios más fascinantes en la historia de las empresas americanas (contrástese el jugo analítico que a este episodio le saca Miller 1992).

Pero volvamos al punto de partida y retomemos el concepto central del libro de Clegg. El autor nos dice (p. 29) que la "concepción de poder" usual en los estudios organizacionales y en gran medida atribuible a la traducción errónea de Weber (véase nota 14) "es una concepción de poder como basada en los recursos (*resource based*), en la que listas de recursos críticos se repasan interminablemente, a pesar de la futilidad de construir listas prescriptivas de lo que esos recursos podrían ser, dado lo indeterminado de los contextos y acontecimientos". Creo que Clegg exagera cuando se queja de las listas, que son un paso necesario en el desarrollo de la ciencia; pero concedo que no le falta del todo razón. Un diagnóstico más preciso

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

sería el siguiente: cuando la gente no tiene teoría, se pone a clasificar y hacer listas (véase Leal 2008[b]: 355-371); así era también la biología antes de Darwin; pero las listas que se construyeron eran magníficas (p. ej. la taxonomía de Lineo) y sin ellas no podría haberse teorizado. Considere el lector lo que pasa cuando disponemos de teoría, al menos incipientemente. En lugar de hacer una pregunta puramente clasificatoria (¿cuántos tipos de recurso crítico hay?), nos planteamos adicionalmente una pregunta teórica: ¿cómo se asignan, o cómo podrían o deberían asignarse los recursos? (Rajan & Zingales 2001). El concepto analítico de asignación nos conduce suave e inexorablemente al concepto analítico de complementariedades (el efecto analítico de cambios y reacomodos organizacionales). Más aún, estamos ahora en posición de formular una hipótesis analítica: Si la propiedad de activos físicos es la fuente de derechos residuales (no contratables, no sujetos al mecanismo de precios), entonces el acceso a ciertos recursos críticos podría llevar a tener poder mediante el aumento de capital humano no alienable (Rajan & Zingales 1998). Al usar estos y otros conceptos asociados de manera sistemática, es decir como elementos de una teoría, nos posicionamos muy lejos de donde estaríamos si nos contentáramos con hacer listas. En resumen: entiendo que a Clegg le incomoden esos repasos interminables de listas; pero no me parece que ponga el dedo en la llaga; ve el síntoma, pero no capta la causa.

Para ser francos, no tengo idea de si el intento de Rajan y Zingales por crear una teoría del poder que contribuya a la teoría de las organizaciones será a la postre fecunda o no; pero al menos hay que decir que alguien está tratando de teorizar en el sentido estricto de esta palabra (véase Homans 1961, 1967). ¿Tiene Clegg una teoría del poder en las organizaciones? Mi impresión es que no. Por otra parte, ¿tiene Clegg al menos una historia del poder en las organizaciones? Tampoco me parece. Si el lector cree que lo que en este libro se presenta es una teoría o una historia, entonces debo concluir que entiendo las palabras "teoría" e "historia" de una manera completamente diferente.[18] Una discusión sobre este punto valdría la pena en el contexto de la presentación de su libro en México.

---

18 Una manera de aclarar lo que yo al menos entiendo por teoría es diciendo que ni Weber, ni Follett ni Taylor (un héroe, una heroína y un anti-héroe, respectivamente, en la construcción

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Coda

En su réplica a mi presentación de su libro, Clegg dijo entre muchas otras cosas algo que contribuye a aclarar las preguntas con las que yo concluía. Declaró, en efecto, que las ciencias que él considera viables como modelos para una posible teoría de la organización son aquellas que se ocupan de procesos únicos, como la cosmología, la geología (entendida como ciencia histórica del planeta), la biología evolutiva y sin duda las diferentes ramas de la historia de la humanidad.

Me parece excelente que haya dicho esto, porque comenzamos a entendernos. Lo único malo es que en su libro nada dice de esas ciencias, y cuando las mencionó en su réplica omitió convenientemente el hecho de que, al menos las primeras tres citadas, descansan sobre toneladas de teoría del tipo que él por otro lado no parece considerar importante. Así p.ej. nos dijo en su réplica que era "absurdo" o "ridículo" poner a la física como modelo; pero sin física no hay ni cosmología, ni geología ni biología evolutiva, al menos en el sentido en que esas disciplinas existen. En cuanto al cuarto ejemplo, la historia en el sentido estrecho de la palabra, nos dijo también en su réplica que no domina esta disciplina, lo cual me hace pensar entre otras cosas que podría muy bien no conocer la disputa metodológica fundamental de la historia, a saber cuál es su relación con las teorías relevantes, tanto las científicas como las no científicas (Leal, en curso de publicación[c], apartado IV).

---

del concepto de poder que hace Clegg) disponen de nada que merezca ese nombre. Mientras que Taylor mira las cosas desde un punto de vista práctico y técnico, Follett lo hace desde un punto de vista ético. Están ambos tratando de cambiar las cosas, no de explicarlas; por decirlo con Marx, su negocio es transformar el mundo, no entenderlo. Weber es un caso más difícil, ya que expresó muchas veces su deseo de, y se empeñó con denuedo en, construir una teoría; pero todo lo que jamás produjo fue un conjunto de definiciones, distinciones, clasificaciones y descripciones; magníficas todas, si se quiere, y utilísimas, pero situadas en el nivel preteórico de los conceptos (que es por lo demás lo que la mayoría de los estudiantes pregraduados y graduados en ciencias sociales entiende por teoría). Weber fue un erudito pasmoso, y sus contribuciones a la historia (a un tipo de historia) incuestionables, cosa que apreciamos más ahora gracias a la nueva edición crítica de sus obras completas (véase <www.mohr.de/mw/>). Sin embargo, la teoría no era su fuerte, como apuntaron en su momento sus dos amigos economistas, Ludwig Mises y Joseph Schumpeter (véase Leal 2004[c]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

En particular, la *bête noire* de Clegg, quiero decir la economía, tiene una relación antigua con esa disputa metodológica (véase Schumpeter 1954: 807-824, Mises 1957). La tiene también por cierto con ramas enteras de la biología evolutiva, un hecho que no carece de ironía habida cuenta de que, como dije, esta última disciplina fue uno de los ejemplos que dio Clegg en su réplica como modelos a seguir por una futura teoría de las organizaciones. En efecto, todo mundo sabe que Malthus tuvo una enorme influencia en la formulación de la teoría de la evolución de Darwin (véase p.ej. Radick 2003); y al menos algunos lectores no ignorarán que, más recientemente, John Maynard Smith introdujo la teoría de juegos a la biología, donde es hoy día ya un instrumento establecido e indispensable de la teorización biológica (cf. Smith 1982). Hay incluso intentos recientes de unir aun más economía y biología (véase p.ej. Ofek 2001, Rubin 2002, Seabright 2004, Vermeij 2004).

Por lo tanto, una vez más: lo que Clegg dijo en su réplica aclara un poco lo que dice en su libro, pero muy pronto acabamos donde mismo: sin saber qué clase de teoría podría ser la teoría de las organizaciones.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

DIVERTIMENTOS

τἆλλα δὲ τῶν τοιούτων οὐδὲν ποικίλον
ἔτι διαλογίσασθαι τὴν τῶν εἰκότων μύθων
μεταδιώκοντα ἰδέαν· ἣν ὅταν τις ἀναπαύσεως
ἕνεκα τοὺς περὶ τῶν ὄντων ἀεὶ καταθέμενος
λόγους, τοὺς γενέσεως πέρι διαθεώμενος εἰκότας
ἀμεταμέλητον ἡδονὴν κτᾶται, μέτριον ἂν ἐν τῷ
βίῳ παιδιὰν καὶ φρόνιμον ποιοῖτο. ταύτῃ δὴ καὶ
τὰ νῦν ἐφέντες τὸ μετὰ τοῦτο τῶν αὐτῶν πέρι τὰ
ἑξῆς εἰκότα δίιμεν τῇδε.

–Platón

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

XVI. UNA MEDITACIÓN SOBRE LAS RELACIONES ENTRE LA ÉTICA Y EL PODER*

We cannot avoid the problems raised by the concept of a universal good. Naturally, we are reluctant because it was invented by a friend of ours, but for a philosopher… an even better friend must be the truth.
–Aristóteles *apud* Flynn[1]

Todos los amores son inconfesables, pero más los primeros. Mi primer amor en filosofía fue la filosofía del lenguaje y mi primer amor en ciencia fue la lingüística. Muy lejos de mí estaba por entonces la ética, y la política aún más lejos. Sin embargo, por amor de los viejos tiempos, voy a comenzar con una reflexión sobre el lenguaje, y más específicamente sobre el vocabulario que empleamos en este ciclo de conferencias, y aún más específicamente sobre la pareja de términos, *ética* y *poder*. Nótese bien que digo dos *términos* (la reflexión es lingüística) y no dos *conceptos*, porque la verdad es

---

* Conferencia en el marco del ciclo *La filosofía en el Fondo: La Ética y el Poder*, Fondo de Cultura Económica, Guadalajara, Mayo 2005.

1 Esta espléndida paráfrasis del célebre pasaje de Aristóteles la encontré en Flynn 2007: 48. El original griego reza completo: Τὸ δὲ καθόλου βέλτιον ἴσως ἐπισκέψασθαι καὶ διαπορῆσαι πῶς λέγεται, καίπερ προσάντους τῆς τοιαύτης ζητήσεως γινομένης διὰ τὸ φίλους ἄνδρας εἰσαγαγεῖν τὰ εἴδη. δόξειε δ' ἂν ἴσως βέλτιον εἶναι καὶ δεῖν ἐπὶ σωτηρίᾳ γε τῆς ἀληθείας καὶ τὰ οἰκεῖα ἀναιρεῖν, ἄλλως τε καὶ φιλοσόφους ὄντας· ἀμφοῖν γὰρ ὄντοιν φίλοιν ὅσιον προτιμᾶν τὴν ἀλήθειαν. (*Ética Nicomaquea*, A 6, 1096ª11-16.)

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

que a cada uno de estos términos le corresponden varios, incluso muchos conceptos: son términos profunda e irremediablemente equívocos.

Con todo no ha de espantarse el lector, que no voy a comenzar con definiciones. Sólo Sócrates pensaba que las definiciones eran un punto de partida obligado para la reflexión. En esta obsesión reside toda la fuerza y toda la debilidad de Sócrates. Gracias a ella hemos aprendido la lección los que la hemos aprendido: las definiciones nunca están al principio, y a menudo es más importante la búsqueda de una definición que no la definición misma. Y gracias a un filósofo matemático o matemático filosofante hemos complementado la lección socrática con una adicional: que es mejor comenzar con proposiciones en que aparece el término cuya definición buscamos a fin de ver cómo funciona el término en ellas.[2] En particular, hay un tipo de proposición que se antoja obvio y obligado en el contexto de estas conferencias, a saber el de las proposiciones que se ocupan de la *relación* entre ética y poder. ¿Cuál es esta relación?

Para responder esta pregunta, atendamos a un segundo precepto metodológico, éste procedente de Aristóteles, seguido por una buena parte de los medievales (islámicos o cristianos) y en nuestros días especialmente cultivado por una buena parte de los filósofos anglosajones: la de partir de las ideas más comunes o compartidas por más gente. Para poner orden en la exposición partamos, pues, de la que es tal vez la postura más común, la proposición más usual y repetida, fácilmente inteligible y tremendamente plausible, en torno a la relación que guarda la ética con el poder, y a su vez el poder con la ética. Este lugar común (κοινὸς τόπος) nos dice, por un lado, que la ética es una *contraparte* del poder, y por cierto casi siempre una contraparte hostil al poder, una contraparte que cuestiona al poder, una contraparte contestataria, rebelde, eventualmente revolucionaria.

Esto en lo que toca a la relación de la ética para con el poder, ya que, por otro lado, en lo que toca a la relación del poder para con la ética, el

---

2 Gottlob Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik: eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl*, Breslau, Marcus, 1884, pp. XXII, 71, 73. Y aún el propio Frege no escapó totalmente a la tentación socrática, como se colige de su disputa inútil contra Hilbert (véase la correspondencia entre ambos en Gabriel et al., eds. 1980: 1-23, así como los ensayos sobre los fundamentos de la geometría de 1903 y 1906 en Angelelli ed. 1967: 262-272, 281-323; para una excelente discusión consúltese Resnik 1974).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

lugar común nos dice que el poder le puede tener miedo a la ética, que de hecho le tiene miedo, y en último término que le debe tener miedo, por cuanto constituiría (se cree o se nos quiere hacer creer) un reto importante, ineludible, invencible; pero no nada más un reto, sino también una posibilidad permanente de subversión. La ética estaría *contra* el poder, se alzaría contra el poder, se enfrentaría al poder; y el poder lo sabría y tendría que tomar cartas en el asunto. En el extremo (y en asuntos filosóficos, se llega muy pronto y por deformación profesional al extremo), esta posición común sugiere que la ética podría transformar radicalmente al poder, dando lugar por así decirlo a un poder nuevo y mejor. De estas ideas están tejidas todas las utopías: habría un poder pre-ético, antiguo y peor, y un poder post-ético, nuevo y mejor.

¿Cree el lector en este lugar común? Es muy probable que sí, ya que quienes creen en él son fuertemente atraídos por textos que llevan títulos como el que preside al texto que tiene el lector delante suyo. Mi propósito es conducirlo a que revise su creencia. En efecto, el precepto aristotélico de que vengo hablando no nada más dice que conviene comenzar por los lugares comunes, sino que añade que no es cosa de quedarse en ellos; antes al contrario, de lo que a fin de cuentas se trata es de revisar hasta dónde son correctos y en qué punto comienzan a alejarse (y alejarnos) de la verdad.

Pero vayamos por partes.

El teórico clásico más célebre de la posición extrema que acabo de esbozar es sin ninguna duda Platón, quien nos propone nada menos que reconstruir toda la organización del Estado (πολιτεία) a partir de consideraciones éticas. Advierto aquí que Platón no tiene un término para *ética*, sino que esta palabra griega (ἠθική) fue inventada posteriormente por su discípulo Aristóteles. Platón habla solamente de "las cosas más grandes" o "las de mayor valía" (τὰ μέγιστα, τὰ πλείστου ἄξια; *Apología* 22D, 29E), y nos invita a discurrir y platicar sobre ellas de tal manera y con tal método –el afamado método socrático– que atendamos y hagamos caso solamente a la que parezca mejor razón (τῷ λόγῳ ὃς βέλτιστος φαίνεται, *Critón* 46B). Haciendo eso, atendiendo y acatando solamente la mejor razón, llegaríamos, nos asegura Platón, a conocer el Bien, y conociendo el Bien actuaríamos conforme a él.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

El lector tal vez recuerde una película reciente, *The Confession* (1999), en la que Ben Kingsley (famoso por haber representado a Gandhi) hace el papel de un judío ortodoxo quien, abrumado por la muerte de su hijo que él adjudica a la negligencia de un médico, una enfermera y un recepcionista cansados, va y los mata a balazos al día siguiente. Cuando el untuoso abogado (muy apropiadamente representado por Alec Baldwin) que se encarga de su defensa le comienza a indicar el camino para evadir el castigo, el personaje de Kingsley lo asombra al insistir en que quiere ser castigado por su homicidio con todo el rigor de la ley. Es en ese contexto que el personaje de Kingsley asegura estar haciendo lo correcto. Con esas cosas no le puedo uno salir a un abogado, por lo que el personaje de Baldwin trata de persuadirlo como quien persuadiera a un niño que no conoce las realidades de la vida mediante el especiosísimo argumento de que, después de todo y a fin de cuentas, es muy difícil hacer lo correcto. Pero el personaje de Kingsley es de otro calibre totalmente y, mirándolo fijamente, le contesta a su abogado que no es difícil *hacer* lo correcto, que lo difícil es *saber* qué es lo correcto, pero que una vez que se sabe, lo difícil es *no* hacerlo. Todo es muy conmovedor, y también muy socrático y muy platónico. Comoquiera que ello sea, Aristóteles no estaba muy seguro de que el *discurso ético* (como lo vino a llamar él: ἠθικῶς λέγειν) tuviese tales atributos epistémicos (no parecía pensar que ese modo de discurso nos condujera a conocer gran cosa) y mucho menos tales atributos causales (no parecía pensar tampoco que, suponiendo que nos permitiera conocer algo, ya por ello actuaríamos de manera acorde al discurso). Y esto en parte es lo que funda una de las objeciones al lugar común que nos ocupa aquí; y con ello nos lleva a una de las posiciones antiplatónicas de las que hablaré más adelante.

Pero sigamos con Platón. Según lo que nos cuenta en su diálogo más famoso (la mal llamada *República*, ya que las repúblicas son cosa de romanos) algunas personas (hombres o mujeres) resultan poseer una cierta peculiar cualidad o disposición mental, llamada νοῦς, que nuestro autor describe con pelos y señales, y con muchas bellas imágenes y deslumbrantes metáforas. Dado que ese famoso νοῦς se tradujo al latín como *intellectus*, he aquí que, sin demasiado crudo anacronismo, podríamos decir que Platón estaba describiendo a los intelectuales. Pues bien: he aquí que

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

estos tales intelectuales serían capaces de conocer el Bien, mientras que para el resto de la Humanidad (οἱ πολλοί, o como decimos hoy: las masas) tal Conocimiento del Bien resultaría por siempre inaccesible. Para decirlo sin ambages, tenemos aquí la primera manifestación clara y odiosa de la pretensión de los intelectuales a gobernar y saber mejor que los demás cómo se deben hacer las cosas.

Dicho sea por mor de la verdad, la versión particular que Platón produjo de semejante intelectualismo no fue exitosa: la intentona de implementación práctica (en Sicilia con el tirano Dion) terminó en un desastre mayúsculo, y en la esclavitud del propio Platón, de la que tuvieron luego que rescatarlo, con muchos sacrificios, sus pobres discípulos (véase la historia, muy bien contada, en Ryle 1966). Pero no vaya el lector a creer que eso hizo que Platón perdiera la fe, como desastres similares tampoco se la han hecho perder a muchos otros. Algo cambiaron sus concepciones, pero no mucho (compárense las *Leyes* con la *República*).

En tiempos más recientes, el teórico más consecuente que ha habido es, si no me equivoco, el escasamente conocido filósofo alemán Leonard Nelson (1882-1927), quien propuso una transformación del Estado alemán no muy distinta de la que Platón propuso para el Estado griego (no por cierto en un diálogo tan hermoso como la *República*, sino en un tratado muy serio y muy teutónico: Nelson 1924). Para ese fin fundó un partido e incluso una escuela en la que los futuros líderes serían formados y entrenados para asumir el poder. Para decir la verdad, el partido de Nelson nunca pasó de un movimiento muy minoritario, si bien sus miembros se destacaban por la firmeza de sus convicciones. (Tuve el gusto de conocer a varios de ellos, y soy testigo de que se trataba y trata de personas de todo punto admirables; véase Leal, en curso de publicación[a].) Resulta en todo caso imposible saber qué hubiera sido de Alemania, o del propio Nelson, si este nuevo Platón hubiera llegado al poder. Apenas cuatro años después de su muerte, otro político de la época, Adolf Hitler, lo conseguiría. Por cierto, Hitler estaba muy lejos de las concepciones platónicas de Nelson, y para él los intelectuales sólo eran un instrumento (para un caso entre muchos otros véase Leal 2003[d]). Hitler, como todo político práctico, representa una propuesta radicalmente distinta a la de Platón, como veremos más adelante.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Argüirá el lector que Nelson y Platón son casos extremos; y no le faltará razón. Sin embargo, podemos decir que de una manera u otra la inmensa mayoría de los filósofos morales contemporáneos nuestros comparten esta fe platónica, si bien no llegan a los extremos delirantes de Platón (tal es ciertamente el caso de Rawls 1971, Nozick 1974, Habermas 1983, Nagel 1991, 2002). De hecho, es difícil imaginar cómo podría ser de otra manera: la condición de intelectuales los lleva a pensar que sus conocimientos y habilidades especiales, sus conceptos y métodos, podrían ser apropiados a la tarea de reformar o transformar el Estado. La diferencia entre estos intelectuales de cuño reciente y aquellos como Platón y Nelson, es que mientras que estos dos últimos pasaron de la teoría a la acción, aquellos se quedaron en la teoría, cosa por demás típica de los intelectuales, como muy bien sabemos.

Hasta aquí hemos hablado de filósofos profesionales. Pero no solamente ellos comparten el lugar común que venimos discutiendo sobre la relación entre ética y poder, sino que también lo comparten todos o casi todos los que participan en movimientos sociales: feministas, pacifistas, ambientalistas y otros activistas creen y afirman tener siempre o casi siempre una especie de autoridad moral superior a la usual (cf. Leal 2006[b]). Otro tanto vale en buena medida de los movimientos religiosos, e incluso de la mayoría de las organizaciones religiosas (iglesias). Al menos esto es lo que parece ocurrir en la primera fase, que podríamos llamar contestataria, porque una vez que esa fase se concluye y el movimiento social o religioso adquiere posiciones de poder, hay que admitir que quienes quedan al frente de los asuntos públicos se vuelven más realistas. Es de sobra conocida, por ejemplo, la postura conciliadora que tiene la Iglesia Católica, y lo mismo vale para todo movimiento consolidado en el poder. Una buena parte de quienes observan lo que ocurre prefieren ciertamente no hablar aquí de realismo, como lo hago yo, sino de cinismo y poca vergüenza. Se dice, por ejemplo, que el poder corrompe, y el poder absoluto corrompe absolutamente, para repetir aquí la estruendosa frase de Lord Acton. Algo hay de verdad en todo ello; pero no sé si es la única lección –o la más útil– que podamos o debamos sacar de semejantes hechos.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Ahora bien: aunque Platón no fue sino el más extremo de sus propugnadores, llamaré "platónica" a esta posición ingenua y soñadora. El autor de la *República*, que forma parte importante y extremadamente influyente de la literatura universal, se merece al menos esto.

Resumamos entonces: casi todo mundo cree al menos en una versión moderada de la posición platónica, y no son pocos los que creen en la versión extrema, si bien, como acabo de señalar, la práctica en el ejercicio del poder plantea dudas y cambia actitudes. ¿Qué tipo de dudas? Dos tipos: (a) que el discurso ético sea *efectivo* en la práctica, quiero decir que de veras sea posible convencer o persuadir a otros de cambiar o reorientar sus acciones mediante argumentos éticos, p.ej. referentes a la justicia o la dignidad humanas, (b) que el discurso ético sea *aplicable* en la práctica, en este mundo real en que vivimos, es decir que los conceptos mismos de la ética no vayan a resultar vacíos o tan ambiguos que es tanto como decir vacíos. Estos dos tipos de dudas pueden estar asociados, pero son independientes, es decir alguien puede creer que son aplicables, pero no efectivos; otro que no son aplicables, pero sí efectivos; y otro finalmente que no son ni lo uno ni lo otro. Una cosa es decir que hablando p.ej. de justicia no logramos que nadie deje de hacer lo que está haciendo o haga algo distinto; otra cosa es decir que el término "justicia" no corresponde a nada en la realidad. Obviamente la posición platónica es que los principios éticos son tanto aplicables a la política como efectivos: hablar de justicia es hablar de cosas reales y además puede conducir a hacer justas a las personas. Nada menos.

Frente a la natural y espontánea posición platónica ha habido posiciones realmente alternativas, y más o menos sofisticadas, que ponen en cuestión esta manera ingenua de ver las cosas. Yo al menos acierto a ver tres posiciones antiplatónicas claramente demarcadas, aunque hay traslapes y no siempre se puede discernir cuándo termina una y comienza la otra.

Tenemos *en primer lugar* la postura del hombre práctico, del organizador y administrador, del cabildero y del empresario, del político y del guerrero, del líder religioso o secular, la cual ha sido desarrollada intelectualmente por autores como Tucídides y Maquiavelo, y al menos en parte por Max Weber. Según ella hay ciertamente un lugar para la ética en la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

vida humana, pero ese lugar es muy distinto del que ocupan las grandes cuestiones del poder. Dicho toscamente: la ética es asunto de la vida privada de las personas y no cabe en los asuntos públicos. Ética y poder son esferas condenadas a estar siempre distintas y separadas. Llamemos "maquiavélica" a esta posición en honor al más señero representante de ella.

La literatura sobre Maquiavelo es inmensa y no tiene caso aquí pretender resumirla. Sin embargo, hay una interpretación que me parece especialmente lúcida, la que presenta Isaiah Berlin, y que constituye probablemente uno de los textos claves para entender el pluralismo que caracteriza a este pensador y que representa en mi opinión la primera importante contribución al tema después del *Trattato di sociologia generale* (1916) de Pareto.[3] En esa interpretación, por decirlo apretadamente, Maquiavelo habría dicho que la moral cristiana (o la romana de un Catón, que para el caso da lo mismo) es respetabilísima dentro de su dominio propio, que es el de la vida privada, pero en la vida pública sólo podría conducir a desastres. Mantener pues separadas ambas esferas morales es el secreto del buen estadista, quien arremete contra toda doctrina ética que pretenda decirle cómo hacer política y ejercer el poder.[4] No es Maquiavelo ni el primero ni el último que de esta

3 Los trabajos de Berlin tienen historias muy complicadas, y su "The originality of Machiavelli" no es una excepción. La primera versión, como tantas veces en el caso de este autor, corresponde a una conferencia que dictó en 1953 a la sección británica de la Political Studies Association. Tras muchas correcciones, el trabajo se publicó en Hardy (1979: 25-79). Sobre el pluralismo en la filosofía de Berlin el lector puede consultar las contribuciones de cuatro notables filósofos anglosajones (Ronald Dworkin, Bernard Williams, Thomas Nagel y Charles Taylor) al congreso celebrado en Nueva York en 1998 con ocasión de su muerte y publicados, junto con la discusión subsiguiente, en Dworkin, Lilla & Silvers (2001: 73-139). De gran interés es también la monografía que sobre el tema escribió Galston (2002) así como el cap. 2 de Gray (1996: 38-75). El pluralismo ha sido defendido con gran habilidad, y de manera independiente, por Jacobs (1993). Volviendo los ojos a la antigüedad, hay que recordar que los sofistas tendían probablemente al pluralismo, y que contra ellos se elevó ante todo Platón, prototipo del monismo, contra quien a su vez argumentó sesudamente Aristóteles en su *Ética Nicomaquea*. Sobre esto véase el epígrafe a este trabajo, así como las viejas, pero finas, monografías de Alfred Fouillée (1874, especialmente vol. I, libro 2) y Tobias Wildauer (1877, 1879). Una potente visión experimental sobre los temas de fondo es la de Ainslie (2001).

4 Que esta no es postura exclusiva de la obra *De principatibus* podemos verlo en el siguiente pasaje tomado de los *Discorsi*: "Qualunque diventa principe d'una città o d'uno stato, e tanto più quando i fondamenti suoi fussono deboli, e non si volga o per via di regno o di repubblica alla vita civile, il megliore rimedio che egli abbia a tenere quel principato è, sendo egli nuovo

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

suerte ha contradicho el lugar común del que venimos hablando y que sospecho comparte el lector de estas líneas, sino que, como se ha dicho antes, podemos rastrear la contradicción al menos hasta Tucídides. De este autor cito el pasaje más célebre en que con encomiable brevedad se establece el punto central del asunto. Quien habla en este discurso ("reconstrucción racional" antes de que los positivistas introdujeran el término para hablar de cosas menos apasionantes) son, por supuesto, los atenienses y se dirigen a los habitantes de Melia, isla que vacilaba entre aliarse a los espartanos o a los atenienses, y en su vacilación querían declararse neutrales (*Guerra del Peloponeso*, Libro V, cap. 17, §89):

ἡμεῖς τοίνυν οὔτε αὐτοὶ μετ' ὀνομάτων καλῶν, ὡς ἢ δικαίως τὸν Μῆδον καταλύσαντες ἄρχομεν ἢ *ἀδικούμενοι* νῦν ἐπεξερχόμεθα, λόγων μῆκος ἄπιστον παρέξομεν, οὔθ' ὑμᾶς ἀξιοῦμεν ἢ ὅτι Λακεδαιμονίων ἄποικοι ὄντες οὐ ξυνεστρατεύσατε ἢ ὡς ἡμᾶς οὐδὲν *ἠδικήκατε* λέγοντας οἴεσθαι πείσειν, τὰ δυνατὰ δ' ἐξ ὧν ἑκάτεροι ἀληθῶς φρονοῦμεν διαπράσσεσθαι, ἐπισταμένους πρὸς εἰδότας ὅτι *δίκαια* μὲν ἐν τῷ ἀνθρωπείῳ

Nosotros por nuestra parte no vamos a andar con palabras bonitas, como que es *justo* que tengamos nuestro imperio, puesto que le ganamos al Medo, o que vosotros nos habéis hecho *injusticias*, ni tampoco vamos a hacer discursos largos que nadie creería, y estimamos que vosotros tampoco andaréis tratando de persuadirnos diciendo que sois colonos, pero no aliados de los espartanos y que no nos habéis hecho ninguna *injusticia*, sino

---

principe, fare ogni cosa in quello stato di nuovo: come è, nelle città, fare nuovi governi con nuovi nomi, con nuove autorità, con nuovi uomini; fare i ricchi poveri, i poveri ricchi, come fece Davit quando ei diventò re: *qui esurientes implevit bonis, et divites dimisit inanes;* edificare, oltra di questo, nuove città, disfare delle edificate, cambiare gli abitatori da un luogo a un altro, ed in somma non lasciare cosa niuna intatta in quella provincia, e che non vi sia né grado, né ordine, né stato, né ricchezza, che chi la tiene non la riconosca da te; e pigliare per sua mira Filippo di Macedonia, padre di Alessandro, il quale, con questi modi, di piccol re, diventò principe di Grecia. E chi scrive di lui, dice che tramutava gli uomini di provincia in provincia, come e' mandriani tramutano le mandrie loro. Sono questi modo crudelissimi e nimici d'ogni vivere, non solamente cristiano, ma umano, e debbegli qualunque uomo fuggire e volere piuttosto vivere privato che re con tanta rovina degli uomini; nondimeno, colui che non vuole pigliare quella prima via del bene, quando si voglia mantenere conviene che entri in questo male. Ma gli uomini pigliono certe vie del mezzo, che sono dannosissime; perchè non sanno essere né tutti cattivi né tutti buoni..." (Niccolò Machiavelli, *Discorsi sopra la prima deca di Tito Livio*, 1516, Libro I, cap. 26.)

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

λόγῳ ἀπὸ τῆς ἴσης ἀνάγκης κρίνεται, δυνατὰ δὲ οἱ προύχοντες πράσσουσι καὶ οἱ ἀσθενεῖς ξυγχωροῦσιν.

que mantendréis fija la mente en lo factible y en la verdad, sabiendo tan bien vosotros como nosotros que *justicia*, lo que entre hombres se llama así, no se toma en cuenta sino cuando no hay remedio, mientras que cuando hay fuertes y débiles, entonces los fuertes hacen lo que les viene en gana y los débiles se tienen que aguantar.

Creo que este texto es tan claro y directo que no requiere de mayor comentario.

Ahora bien: algunos autores que de esta manera aceptan la necesidad de distinguir entre ética privada y deliberación pública, no se resignan a abandonar completamente la relevancia de la ética para las cuestiones de Estado, sino que se imaginan que habría otra ética, algo más sublime que la ordinaria y compatible con la política. Esto da lugar a *una segunda posición* alternativa al lugar común, según la cual la esfera del poder es una extensión de la esfera ética; una parte importante de las cosas que dice Max Weber se sitúan aquí, pero los autores clásicos que trabajaron sobre ella y la representan con gran pureza son sin duda Confucio y Aristóteles, o en Roma Salustio y Cicerón. La ética y el poder no serían ajenas una a la otra, sino de hecho compatibles siempre que sepamos distinguir los principios apropiados a las diversas situaciones en que nos encontramos. Llamemos "confuciana" a esta posición por el más influyente de quienes la propusieron. Puede ilustrarse con el ejemplo de César, cuyo discurso contra Catón sobre las penas apropiadas a los conspiradores organizados por Catilina fue "reconstruido racionalmente" por Salustio como sigue (*Guerra de Catilina*, §51):

Omnis homines, patres conscripti, qui de rebus dubiis consultant, ab odio, amicitia, ira atque misericordia uacuos esse decet. Haud facile animus uerum prouidet, ubi illa officiunt, neque quisquam omnium lubidini

Senadores: Todos los hombres que deliberan sobre asuntos problemáticos, deben estar vacíos de odio, amistad, ira y misericordia. No fácilmente puede la mente discernir la verdad donde estas pasiones ofician, ni

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

simul et usui paruit. Ubi intenderis ingenium, ualet; si lubido possidet, ea dominatur, animus nihil ualet. Magna mihi copia est memorandi, patres conscripti, quae reges atque populi ira aut misericordia inpulsi male consuluerint. Sed ea malo dicere, quae maiores nostri contra lubidinem animi sui recte atque ordine fecere... Hoc item uobis prouidendum est, patres conscripti, ne plus apud uos ualeat P. Lentuli et ceterorum scelus quam uostra dignitas neu magis irae uostrae quam famae consulatis. Nam si digna poena pro factis eorum reperitur, nouum consilium adprobo; sin magnitudo sceleris omnium ingenia exsuperat, his utendum censeo, quae legibus conparata sunt... Equidem ego sic existumo, patres conscripti, omnis cruciatus minores quam facinora illorum esse. Sed plerique mortales postremo meminere et in hominibus inpiis sceleris eorum obliti de poena disserunt, si ea paulo seuerior fuit... At enim quis reprehendet, quod in parricidas rei publicae decretum erit? Tempus, dies, fortuna, cuius lubido gentibus moderatur. Illis merito accidet, quicquid euenerit; ceterum uos patres conscripti, quid in alios statuatis, considerate. Omnia mala exempla ex rebus bonis orta sunt. Sed ubi imperium ad ignaros eius aut minus bonos peruenit, nouum illud exemplum ab dignis et idoneis ad indignos et non idoneos transfertur... [L]ex Porcia aliaeque leges paratae sunt, quibus legibus exsilium damnatis permissum est. Hanc

ha jamás nadie podido obedecer al mismo tiempo la pasión y el interés. Si atiendes a la razón, la mente es fuerte; si te posee la pasión, ella domina, y la mente es impotente. Senadores: habría muchas cosas que recordar en que reyes y pueblos movidos por la ira o la misericordia deliberaron mal. Pero prefiero hablar de aquellas que nuestros mayores hicieron recta y ordenadamente actuando contra sus pasiones... Senadores: os toca estar atentos a que no pese sobre vosotros más el crimen de Publio Léntulo y sus secuaces que no vuestra dignidad, y que al deliberar no satisfagáis más vuestra ira que vuestra reputación. En efecto, si se tratase de encontrar una pena condigna a los hechos, aprobaría un castigo nuevo; si, por el contrario, la magnitud del crimen rebasa la inteligencia de todos, pienso que hay que seguir lo que la ley ya dicta ... Senadores: por mi parte pienso que cualquier castigo es menor que las fechorías en cuestión; pero la mayoría de los mortales recuerdan el final y en el caso de los malvados se olvidan de los crímenes y hablan nada más del castigo, si éste fue algo más severo... Y en efecto, ¿quién protestaría lo que se ha decretado contra los asesinos de la república? El tiempo, los acontecimientos, la fortuna, cuyo capricho pone límites a los pueblos. A los prisioneros merecidamente les ocurrirá lo que les ocurra; pero vosotros, senadores, considerad bien lo que vais a establecer contra otros. Todos los malos ejemplos surgieron de buenas cosas. Pero

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

ego causam, patres conscripti, quo minus nouum consilium capiamus, in primis magnam puto...

donde el gobierno caiga en manos de ignorantes y menos buenos, este nuevo ejemplo se transferirá de dignos e idóneos a indignos y no idóneos... [L]a ley Porcia y otras leyes están establecidas, por las cuales leyes está permitido el exilio para los condenados. Senadores: creo que esta es una gran razón para no adoptar la resolución nueva...

Si el lector compara el discurso de César con el de Catón (que Salustio pone después y a manera de respuesta), tendrá un hermoso contraste entre la intransigencia platónica del censor frente a la flexibilidad pragmática del futuro *imperator*. En términos de Weber, tenemos la oposición de ética de la convicción (*Gesinnungsethik*) y ética de la responsabilidad (*Verantwortungsethik;* véase el discurso sobre "Política como vocación/profesión" en Mommsen & Schluchter 1992).

Finalmente, dado que el desdoblamiento de los criterios valorativos que aquí se nos presenta no deja de tener una cierta inestabilidad, no resulta difícil marchar directamente a otro extremo, lo que podríamos llamar *la tercera postura* alternativa al lugar común. Según esta postura, la ética no puede ser sino un discurso utilizado por el poder, un instrumento de sometimiento de las masas o de grupos particulares. Esta es la posición que Platón asigna a Trasímaco en el célebre y dramático primer libro de la *República* y a Calicles en el no menos dramático diálogo *Gorgias*. En tiempos más recientes la asociaríamos a los nombres de Marx, Nietzsche, Sorel y Pareto, y más cerca de nosotros a Ernst Topitsch y Michel Foucault. Haciendo una maliciosa alusión al nombre del tratado fundador de la ética (la *Nicomaquea* de Aristóteles), podemos llamar "trasimaquea" a esta posición en honor del más antiguo de sus autores, quien tuvo la osadía de decir que la justicia (τὸ δίκαιον), este nombre venerado, no quería decir ni se refería a otra cosa que a lo que conviene a los poderosos (οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, *Rep.* I, 338c). Una ilustración tersa de esta posición la encontramos en un pasaje donde Pareto, hablando de los

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

albores de la primera guerra mundial, y principalmente de la guerra entre Italia y Turquía en 1911, comenta un incidente típico (*Trattato di sociologia generale*, §1708):

Nell'*ultimatum* del marchese di San Giuliano si notavano ingiustizie compiute dalla Turchia in danno dell'Italia; ad esempio, dicevasi che una giovanetta italiana era stata rapita. La conclusione logica sarebbe stata l'imporre che queste ingiustizie fossero riparate, che questa giovanetta fosse restituita alle autorità italiane; invece, con ragionamento molto speciale, la conclusione era che l'Italia conquisterebbe Tripoli, e la giovane rapita, dopo di avere servito di pretesto, spariva e non se ne discorreva più.

En el ultimátum del marqués de San Giuliano se alegaban injusticias cometidas por Turquía en perjuicio de Italia; por ejemplo, se decía que una jovencita italiana había sido secuestrada. La conclusión lógica hubiera sido exigir la reparación de tales injusticias, la restitución de esta jovencita a las autoridades italianas; en lugar de eso, usando un razonamiento muy peculiar, la conclusión era que Italia conquistaría Trípoli, y la jovencita secuestrada, luego de haber servido de pretexto, desaparecía y no se hablaba más de ella.

No está de sobra indicar aquí someramente (ya que la versión extensa ocuparía demasiadas páginas) los puntos en que la posición de Pareto es mucho más sutil que la de los otros autores que la enarbolan (como Marx, Sorel, Nietzsche, Foucault). En efecto, para el economista y sociólogo italiano:

- no nada más el poder establecido manipula la ética, sino en principio cualquier grupo y cualquier individuo lo hacen, y ello ocurre no importa si la ética en cuestión es cristiana, nietzscheana, marxista, pacifista, feminista, o lo que sea;
- en particular, la *raison d'état*, supuestamente lo más opuesto a la ética, es tan manipulable como cualquier ética antiestatista, con lo que se ve que la *raison d'état*, y más generalmente eso que se llama maquiavelismo, es en efecto un tipo de ética;
- a veces quienes participan en el poder establecido no saben lo que hacen y se equivocan radicalmente al tratar de explotar o modificar

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la fe popular, obteniendo justo el resultado opuesto al que andaban buscando;

- la fe popular, por errónea, delirante, utópica, vengativa, etc., que sea, puede resultar útil en muchos casos más allá de la manipulación, y en qué casos y cómo y hasta dónde sea útil o nociva es una cuestión empírica, no soluble por la especulación a partir de principios, por evidentes que ellos pudieran parecer.

Toco el primero y el último de estos puntos en otros textos (Leal 1995, 2006c; véase también Flynn 2000). Comoquiera, una lectura pausada de los cuatro puntos esbozados mostrará a las claras que la posición de Pareto es particularmente radical.

Con esto termino mi recorrido. Espero haber dejado en claro que las posiciones maquiavélica, confuciana y trasimaquea son realmente alternativas de la platónica, y que cualquier hombre práctico preferirá cualquiera de ellas antes que la posición ingenua y soñadora. De hecho, si el hombre práctico piensa que puede utilizar la ética para sus fines, entonces se dará cuenta que la posición platónica puede ser un instrumento útil, al menos en ocasiones.

Resumamos lo visto hasta ahora. Habría cuatro maneras fundamentales de pensar la relación entre ética y poder:

1. La posición *platónica* nos dice que si bien de entrada la ética es enemiga del poder, en último término es posible que la ética subvierta al poder e incluso lo transforme, con lo que ética y poder no son fundamentalmente incompatibles.
2. La posición *maquiavélica* nos dice que ética y poder son fundamentalmente incompatibles, y que es un error usar la ética cuando se trata de cuestiones del poder.
3. La posición *confuciana* nos dice que la ética puede extenderse a la esfera del poder, siempre y cuando sepamos usar con sabiduría y responsabilidad de las concepciones éticas y adaptarlas a las necesidades del gobierno.
4. La posición *trasimaquea* nos dice que la ética es un instrumento más en el arsenal del poder.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Sobre la base de estas distinciones, es posible elaborar variaciones y modificaciones más o menos radicales, e incluso intentar acercarlas parcialmente. Para los propósitos de este trabajo, me parece más importante resaltar sus diferencias, y con este ánimo quisiera concluirlo proponiendo una manera de ver esas diferencias con mayor claridad aún. Lo que emparenta a las tres posiciones antiplatónicas es la creencia de que los conceptos éticos no son *aplicables* sin más a cuestiones de poder, o en el caso de la posición confuciana que al menos una parte considerable de ellos no lo son (a saber, los que tienen que ver con la conducta de los individuos, las familias y acaso los grupos pequeños). Sin embargo, lo que distingue las tres posiciones es la postura frente a la *efectividad* del discurso ético. Ésta es la cuestión que se agita en el fondo. En la medida en que se considere que el discurso ético es efectivo, se pensará que la ética es un modo de manipular masas y grupos; en la medida en que se lo considere inefectivo en el manejo de los asuntos públicos, se preferirá no hablar de ello. De hecho, hasta cuando se crea que el discurso ético es útil, se lo dejará de usar entre pares, ya que entre pares se puede hablar de las cosas como son.

Esta diferencia en cuanto a la relativa efectividad o inefectividad de la ética para la política muestra lo peculiar de la posición confuciana. Podemos decir que si los ensoñadores platónicos consideran que el discurso ético es tanto efectivo como aplicable, la postura maquiavélica niega ambas cosas, mientras que la trasimaquea, si bien reconoce la inaplicabilidad, reclama una cierta efectividad parcial. La postura confuciana, en cambio, tiene problemas tanto con la efectividad como con la aplicabilidad.

Podemos entonces resumir toda la discusión anterior diciendo que la postura platónica le atribuye a la ética tres atributos –aplicabilidad, efectividad, uniformidad–, con lo que podríamos entonces distinguir las posturas como se muestra en el cuadro 1 de la p. 339 (en vez de *uniformidad*, podríamos acaso decir también *homogeneidad, indesdoblabilidad, monoliticidad)*. Sin embargo, comoquiera que la cuestión de la utilidad –cuán útil o nociva pudiera resultar ser la ética en última instancia, que es la pregunta que Maquiavelo nos legó y que Vilfredo Pareto, a lo que entiendo, desarrolló

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

con mayor claridad que nadie antes–, convendría aumentar y precisar el esquema anterior, obteniéndose así el cuadro 2 de la p. 339.[5]

El lector que tan amablemente me haya seguido hasta este punto podría no sin razón estar pensando que alguna de estas posturas es más correcta que la otra, y que el problema sería saber cuál a fin de hacer algo al respecto, p.ej. adoptarla de ahora en adelante.[6] Yo prefiero pensar que la utilidad de mi clasificación reside en otro lado: podemos constatar a través de la historia del poder que quienes lo detentan no son un grupo homogéneo, sino justamente que adoptan una de las cuatro posiciones, y acaso ni siquiera todo el tiempo, sino que oscilan entre una y la otra. De hecho, he sugerido antes que Max Weber oscila entre una posición maquiavélica y una confuciana; y Max Weber tiene la autoridad de un intelectual que no solamente fabricaba teorías, sino que intervenía y actuaba en el mundo del poder. Simplifiquemos, sin embargo, un poco, y digamos que los seres humanos son consistentes, al menos en lo que toca a las posiciones señaladas. Diría entonces bajo este supuesto que hay políticos para todos los gustos, los hay maquiavélicos, confucianos y trasimaqueos, e incluso los hay platónicos, si bien dudo que estos últimos ocupen puestos muy elevados en la jerarquía, y ello por razones que espero que a estas alturas resulten obvias. La cuestión fascinante es que esta mezcla o confusión es probablemente lo mejor para las sociedades humanas: acaso lo que pasa es que necesitamos políticos de los cuatro tipos.

---

5 La falta de uniformidad, reconocida sobre todo por la posición confuciana, nos permite reconocer la equivocidad del término "ética" (véanse los capítulos XI, XII y XIV de este libro, así como Leal 2007ª). Pero el término "poder" debe a su vez desmantelarse o deconstruirse; pero ello exigiría un discurso aparte (véanse algunas primicias en el capítulo XV de este libro).

6 Decir que una posición es más correcta tiene dos sentidos posibles: el primero y más obvio es *normativo:* se trataría de saber cómo debemos actuar en el mundo; el segundo, y en mi opinión más interesante, es *positivo:* considerar cuál de estas posiciones describe mejor la realidad social, y tenerla en cuenta para nuestros estudios más que para nuestras acciones.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Cuadro 1. Cuatro posiciones sobre las relaciones entre la ética y el poder

Postura	*Aplicabilidad*	*Efectividad*	*Uniformidad*
Platónica	Total	Total	Sí
Maquiavélica	Ninguna	Ninguna	Sí
Confuciana	Parcial	Parcial	No
Trasimaquea	Ninguna	Parcial	No

Cuadro 2. Cuatro posiciones sobre las relaciones entre la ética y el poder (modificada para plantearse la utilidad de la ética)

Postura	*Aplicabilidad*	*Efectividad*	*Uniformidad*	*Utilidad*
Platónica	Total	Total	Sí	Útil
Maquiavélica	Ninguna	Ninguna	Sí	Nociva
Confuciana	Parcial	Parcial	No	Útil/Nociva
Trasimaquea	Ninguna	Parcial	No	Útil/Nociva

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

XVII. La sociología como vocación*

Muy pronto hará ya un siglo que Max Weber, uno de los fundadores de lo que hoy día llamamos *sociología*, dictó dos conferencias –separadas por algo más de un año– con los títulos "Ciencia como vocación" en 1917 y "Política como vocación" en 1919 (Mommsen & Schluchter 1992). Cuando el departamento de sociología me invitó a dar esta cátedra inaugural, inmediatamente pensé en aquellas conferencias de Weber, y de hecho el título que elegí para el día de hoy alude a ambas, ya que uno de los temas a tratar ante una generación nueva de jóvenes dispuestos a emprender la carrera de sociología es justamente la relación que guarda la sociología por un lado con la ciencia y por otro lado con la política.

Ahora bien: el título original de las conferencias de Weber tenía una cierta ambigüedad, por cuanto la palabra alemana *(Beruf)* que aquí he traducido como "vocación" tenía en esa época también el sentido de "profesión". De hecho, este último sentido es el único que ha sobrevivido hasta nuestros días. Se trata de un sentido importante y en el que ustedes seguramente tendrán un interés muy especial: ¿qué clase de profesión u ocupación es la sociología?, ¿qué pueden ustedes hacer en el mundo como sociólogos una vez que obtengan el título?, ¿es posible ganarse la vida como sociólogo y cómo?

---

* Cátedra inaugural para dar la bienvenida a la nueva generación de la Licenciatura en Sociología, Universidad de Guadalajara, 7 de Febrero de 2006.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Finalmente, en una conferencia inaugural el auditorio espera que se explique un poco qué clase de disciplina es aquella de la que estamos hablando, y acaso por deformación profesional –soy filósofo y fui formado en Alemania, donde la filosofia se cultiva en gran medida a través del estudio de la historia de la filosofía– pienso que una manera excelente de entender qué es la sociología es a través de su historia y más particularmente a través de la historia comparada de las disciplinas madres y hermanas frente a las cuales la sociología ha debido definirse y trazar los límites de su competencia. Este tercer tema nos regresa a un aspecto del primero que he mencionado: la sociología como una de las ciencias sociales.

Verán ustedes que se trata de tres temas sumamente amplios, para desarrollar los cuales dispongo de poco tiempo. Los organizadores de esta cátedra no me han impuesto límite, pero trataré de ceñirme a una hora, a fin de que podamos tener una sesión de preguntas. Hay muchas maneras de exponer los temas que les acabo de esbozar, pero la que me parece a mí más sencilla invierte el orden en que he presentado los temas. Primero pues voy a hablar de que la sociología es o se pretende *ciencia* y voy a tratar de decir en qué consiste esto. En segundo lugar resulta que además de ser o pretender ser ciencia, la sociología es o se pretende una *profesión*, y por ello tenemos que preguntarnos también qué clase o clases de profesión puede ejercer el sociólogo. En tercero y último lugar ocurre que, aparte de ser o pretender ser una ciencia y también una profesión, la sociología –como en general las ciencias sociales– tiene o aspira a tener una relación especial con los asuntos *políticos*. Sobre esto diré poco, ya que lo importante a retener acerca de este tercer punto se sigue inmediatamente de lo que diré sobre los dos primeros.

En primer lugar entonces: la sociología es o se pretende *ciencia*. ¿Cómo entender esto? Comienzo por un lugar común: la sociología es *una* de las ciencias sociales. Aquí tenemos, apenas empezando, un primer problema: que históricamente este lugar común es en todo rigor falso. Cuando la sociología surge, justamente no pretende ser ella una de las ciencias sociales, sino *la* ciencia social. El propio nombre de sociología –acuñado en París por un profesor de matemáticas en 1839– así lo indica: la sociología aspiraba a ser una teoría científica general de la sociedad o

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de las sociedades, de tal manera que las demás disciplinas que pretendieran ocuparse de lo social serían según eso o bien partes de la sociología o bien meras disciplinas auxiliares de la sociología. Desde el siglo XVII venían surgiendo una pléyade de ciencias nuevas que recibían los nombres *especiales* de "aritmética política" (*political arithmetick*), "estadística" o "ciencia del estado" (*Staatswissenschaft*), "ciencia cameral" (*Kameralwissenschaft*), "economía política, social, civil" (*économie politique, political economy, économie sociale, economia civile, Volkswirthschaft, Staatswirthschaft, Nationalökonomie*), o incluso simple y directamente "ciencia nueva" (*scienza nuova*).[1] Pero parecían formar bulto *juntas*, por lo que recibieron una adjetivación colectiva de rancia estirpe grecolatina y se comenzó a hablar de ellas como "ciencias morales" (término latino que significa "hábito" o "costumbre" y traduce el término "ético" inventado por Aristóteles para contrastarlo con "físico" o en latín "natural").[2] Esta expresión que se usa durante los siglos XVIII y XIX entra desde la Revolución Francesa y crecientemente en el siglo XIX en competencia con la frase "ciencias sociales".[3] Finalmente, como bien sabemos, el término "ciencias

---

1 Esta última expresión fue usada por Vico en su extraordinario libro (*Principj di scienza nuova d'intorno alla comune natura delle nazioni*, última edición 1744), aludiendo directamente, un siglo después, a la ambición expresada antes por Galileo (*Discorsi e dimostrazioni matematiche intorno à due nuoue scienze attenenti alla meccanica & i mouimenti locali*, 1638). En esta etiqueta, como acaso en ninguna otra, puede apreciarse la emoción de quien cree haber descubierto una ciencia que el mundo no había visto antes, es decir que no era una mera extensión o desarrollo de las teorías implícitas de los seres humanos ordinarios en sus vidas cotidianas ni de las especulaciones explícitas de los filósofos y otros pensadores e intelectuales. Los escépticos dirán que el florentino tenía razón, pero el napolitano erraba. De esa cuestión precisamente tratamos ahora.

2 Todavía recuerdo el impacto que me causó leer esta etiqueta en el celebérrimo e influyentísimo *System of logic* de John Stuart Mill (incontables ediciones desde la primera de 1843). El libro VI de esta obra se titula, en efecto, "On the logic of the moral sciences". Siendo yo un joven como ustedes me quedé perplejo ante la frase, y me tomó un poco de tiempo caer en la cuenta de que se hablaba de lo que nosotros ahora conocemos como "ciencias sociales". Por cierto, el Institut de France consideró que la frase "ciencias morales" era insuficiente y desde 1795 prefirió declarar oficial en sus eventos y publicaciones la expresión coordinada "ciencias morales y políticas", por donde puede oírse un eco lejano de la vieja consigna aristotélica de que la ἠθική es parte de la πολιτική (cf. *Ética Nicomaquea*, libro A, 1094ª25-28, ᵇ10-11).

3 El término latino "social" (como el término "civil") traduce directamente el término griego "político", pero en la Francia revolucionaria comienza ya a tener el retintín todavía actual por el que lo social es distinto, y acaso más profundo, que lo político. No es difícil ver en esta

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

sociales" ha terminado por imponerse (una exposición breve, pero clara, del problema del *nombre* de lo que hoy llamamos las ciencias sociales puede encontrarse en Porter & Ross 2003: 1-4).

Hasta aquí la expresión *plural* "ciencias sociales", que apela a la tolerancia y la variedad. Pero he aquí que existe también la expresión *singular* "ciencia social", la cual tiene en el siglo XIX dos sentidos. El primero, e inocente, es un equivalente de la expresión plural: "ciencia social" es una manera alternativa de referirse al conjunto total de las ciencias morales o sociales; se trata pues de un sentido colectivo. El segundo, en cambio, pretende denotar la base teórica, más imaginada o soñada que real, que se supone común a ellas; "ciencia social" tiene aquí un sentido fundamental o fundamentalista, en que se propone la investigación de las *leyes* que gobiernan los fenómenos sociales.

Esta ambigüedad del término se conserva en el nombre "sociología" que acuñó Auguste Comte (el profesor de matemáticas al que aludo arriba). La historia del neologismo es por demás curiosa. En el programa del "curso de filosofía positiva" que Comte comienza a impartir en París en 1826 a un distinguido auditorio se introduce el término de *physique sociale* para referirse exclusivamente al sentido segundo y fundamental (1830, lección 1ª, p. 22). Nótese que el uso de este término contradice la distinción aristotélica de lo físico (susceptible de conocimiento exacto) y lo ético-político (sólo susceptible de conocimiento aproximado; cf. *Ética Nicomaquea*, libro A, 1094[b]11-27). Esta contradicción explota en un incidente, del cual emerge el neologismo. Unos años después de la publicación del primer volumen

---

oposición la lucha de la burguesía en ascenso (*société civile, bürgerliche Gesellschaft*) contra la oligarquía, o del *tiers état* contra la nobleza y el clero. También conviene recordar que es de esta rebelión que nace la sed por una *histoire totale*, una historiografía que no hable solamente de las hazañas de los príncipes y generales o del triunfo de la fe cristiana, sino también de la vida ordinaria y de las virtudes sencillas del *doux commerce* (cf. Hirschman 1977; una versión mucho más extensa de esta historia es la tetralogía *The bourgeois era* de Deirdre McCloskey, de la que ha aparecido hasta ahora el primer volumen: McCloskey 2006). Tampoco conviene olvidar que, junto a esta rebelión de la burguesía, nace también el socialismo moderno, que le da al término "social" otros matices que conocemos bien y que se manifiestan en las expresiones "problema social", "economía social", "cuestión social", "política social", "reclamo social", "responsabilidad social".

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

del curso de Comte, en efecto, el astrónomo belga Adolphe Quetelet retoma el término "física social" para referirse a lo que le interesa a él, pero no a Comte, a saber la investigación de leyes *estadísticas* aplicables a la vida social (Quetelet 1835). Esto provoca la indignación de Comte, quien airadamente denuncia la usurpación del nombre en la primera oportunidad que tiene para ello.[4]

Comoquiera que ello sea, lo cierto es que la sociología aparece en el mundo de una manera polémica, agresiva, imperialista.[5] En parte por ello

---

4 "Je dois surtout signaler cet abus, à l'égard de la première dénomination [*physique sociale*], chez un savant belge [Quetelet] qui l'a adoptée, dans ces dernières années, comme titre d'un ouvrage où il s'agit tout au plus de simple statistique" (1839, lección 46, p. 7, n. 1). Poco más adelante, y seguramente con el fin de volver a tratar de demarcarse, Comte propone el nuevo término, francamente horrible, por híbrido, de "sociología". Vale la pena reproducir la justificación que da al introducirlo: "Je crois devoir hasarder, dès à présent, ce terme nouveau [*sociologie*], exactement équivalent à mon expression, déjà introduite, de *physique sociale*, afin de pouvoir désigner par un nom unique cette partie complémentaire de la philosophie naturelle qui se rapporte à l'étude positive de l'ensemble des lois fondamentales [y ello implica, como se ha dicho, no estadísticas] propres aux phénomènes sociaux" (1839, lección 47, p. 252, n. 1, la tercera de esa lección). Inventar un nombre feo para rescatarlo de las garras de seguidores inesperados e indeseables es una estrategia que luego siguió Peirce, cuando rebautizó su *pragmatismo* como *pragmaticismo*, un término que declaró ser "ugly enough to be safe from kidnappers"(Peirce 1905: 165-166). Volviendo a nuestro caso, el neologismo híbrido "sociología" ha hecho que se ericen los pelos de los puristas, quienes suelen hacer sobre él comentarios tan sarcásticos como fútiles, por lo que no está de más recordar el juicio sereno de René Worms, fundador de la primera revista de sociología en el mundo y rival de Durkheim, quien comienza su tesis doctoral zanjando esta historia de nombres: "Primus, inter Gallos saltem, Augustus Comes cogitavit maximi pretii fore, si præcipua cujuscumque modi facta, quæ in humanis civitatibus oriantur, in unicam scientiam redigi possent… Novæ illi disciplinæ nomen 'physicam socialem' imposuit. Hoc verbum sibi Queteletus assumpsit; vim autem ei multo minorem reliquit, qua nihil amplius significaret, quam statisticas indagationes. Ista corruptione motus, primum vocabulum Comes dereliquit, et in vicem ejus novum, ab eo ipso formatum, nomen protulit, scientiam societatum universam designaturum, 'sociologiam'. Multi sane illi appellationi repugnaverunt, quam male fictam dictitabant, ut latino græcoque simul fonte cadentem. Non tamen prohibuerunt quin ea uterentur conspicui auctores, a quibus post inventorem nova societatis scientia accepit incrementa. Manet ergo, diuturno optimorum usu comprobata, et mansura videtur (*De natura et methodo sociologiæ*, París, Giard & Brière, 1896, pp. 1-2)." Esta es la postura correcta, y lo que importa son las cosas, no los nombres; y si yo estoy dedicando tanto tiempo a hablar de los nombres es por la necesidad de exorcizar su poder, sobre todo en el caso de las mentes jóvenes.

5 De esta agresividad da testimonio Albion W. Small, uno de los grandes pioneros de las ciencias sociales, en este pasaje: "the writer of this paper has no sympathy with the men who

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

su relación con las demás ciencias sociales nunca ha sido cómoda. Veamos cómo ocurrió esto y qué lecciones podemos sacar de aquí.

Las preguntas en torno a los distintos aspectos de la vida social y las respuestas a ellas, más o menos sistemáticas y coherentes a dichas preguntas, así como los métodos de análisis, crítica y examen de unas y otras es una empresa muy antigua. Dentro de la civilización a la que pertenecemos –la llamada civilización europea u occidental– esa empresa se remonta, en la medida en que hemos sido capaces de reconstruirla, a las culturas mediterráneas de hace unos dos milenios y medio. En forma originalmente oral y luego escrita asociamos esas primeras ideas sociales a la poesía épica, la retórica, la historia, la economía (en su sentido original del arte de administrar la propia hacienda), la filosofía, el derecho y algunas partes del *corpus* de la medicina hipocrática.

Cuando esas culturas fueron poco a poco cristianizadas, algunas ideas sociales de origen judaico se incorporaron al cuerpo doctrinal heredado de los griegos y los romanos. Finalmente, con la formación de las monarquías europeas los nuevos gobiernos nacionales en continuas guerras unos con otros convirtieron los viejos y primitivos censos romanos en toda una disciplina nueva, que recibió el nombre de "estadística". No se trata aquí desde luego de la rama de las matemáticas que hoy llamamos así, sino de una especie de ciencia descriptiva del Estado y sus recursos (tamaño de la población distribución por edades, nacimientos y muertes, agricultura

---

consciously or unconsciously make the term 'Sociology' stand for an effort to supersede or to discredit economic science. If, as this paper assumes, there is demand for division of labor corresponding with the distinguishing names –economics and sociology– it is because there are stages in the accumulation and interpretation of knowledge about society which call for differentiated methods and complementary processes. Economics and sociology are not to be regarded, however, as rival disciplines, but as interdependent portions of social science. The presumption that there is special call for arbitration and conciliation between economics and sociology rests primarily upon failure to perceive that after economic phenomena are interpreted, only one of many elements in social reactions is thereby approximately explained" (Small 1895[a]: 170; véase también la versión abreviada en Small 1895[b]: 106). Exactamente igual, aunque con conocimiento incomparablemente más profundo de la especificidad de la teoría económica, razonaba Pareto por esas mismas fechas (1896, 1897) y a lo largo de toda su obra posterior (una versión compendiosa en Pareto 1907). Durkheim, en cambio, era tan hostil a la economía como a la psicología, errando en ambos casos. El caso de Weber, algo más complicado, lo discuto en Leal (2004[c]).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y ganadería, industria y comercio, número y tipo de crímenes y delitos, etc.).

Estas series de datos se sumaron entonces al cuerpo doctrinal grecorromano y judeocristiano. De toda esa confusa y abigarrada literatura de datos y opiniones estadísticas, históricas, jurídicas, religiosas, administrativas, filosóficas, retóricas y poéticas relativas a la sociedad y las sociedades humanas comenzó –en cada país europeo de manera distinta, conforme a sus respectivas historias intelectuales– a lo largo del siglo XVII un proceso de destilación y consolidación que condujo en la segunda mitad del XVIII al parto de la primera ciencia (en el sentido moderno del término) que se ocupa de los fenómenos sociales: lo que se dio en llamar "economía política", "economía civil" o "economía nacional". Estos adjetivos que se añaden a la antigua palabra griega "economía" se estimaron en su momento necesarios debido a que el sentido antiguo de dicha palabra se restringía a la administración de la propia hacienda, mientras que la nueva disciplina se extendía a esas nuevas entidades políticas o civiles que recibieron el nombre de naciones. Con el tiempo la necesidad de los adjetivos fue perdiéndose y hoy día hablamos simplemente de "economía".

Pues bien: la economía es la primera ciencia en el sentido fuerte y moderno del término que se ocupa de los fenómenos sociales. Es la primera que se emancipa decididamente de la turbamulta de opiniones que la preceden. Se emancipa de la retórica como de la teología, del derecho como de la filosofía, de la historia como de la administración.[6] Los autores que la llevan a cabo son médicos, matemáticos, financieros, políticos, filósofos, periodistas, literatos, juristas, clérigos, profesores de retórica e ingenieros; pero lo que crean rebasa las disciplinas originales de sus creadores. La emancipación es fulminante y radical: una nueva ciencia ha nacido, y es una ciencia que gana el respeto de todos con una fuerza y extensión que no hemos vuelto a presenciar en materia de fenómenos sociales.

---

6 Esta oración intenta mostrar a las claras que es un grandísimo disparate decir de la economía, como de cualquiera de las otras ciencias, naturales o sociales, que son "hijas" de la filosofía. Con igual derecho podría decirse que descienden de alguna otra de las demás disciplinas originarias de nuestra tradición, algunas de las cuales por cierto surgieron antes que la filosofía.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

La pregunta central de esta nueva ciencia está contenida en una de las obras que la fundan: *An inquiry into the nature and causes of the wealth of nations*, publicado por Adam Smith en 1776, el mismo año de la revolución de independencia de los Estados Unidos de América. El fenómeno estudiado parece circunscrito: en qué consiste la riqueza de una nación y qué es lo que hace que unas naciones sean más ricas que otras. Pero es característico de la economía, como lo será de las demás candidatas a ciencias sociales que aparecieron después, el estar enfocados a la totalidad de los fenómenos sociales, si bien en cada caso desde una perspectiva distinta. La perspectiva peculiar de la economía ha sido y es la riqueza de las naciones; la pregunta para nosotros aquí y ahora es: ¿cuál es la perspectiva peculiar de la sociología?

Antes de seguir adelante quisiera enfatizar un punto importante: para cualquier ciencia, social o no social, resulta posible asignar precursores disciplinares, autores y textos que contienen conceptos y métodos que hoy día asociamos con tal o cual ciencia. Eso vale de la economía como de la sociología. En ese sentido es posible que conceptos (como el de clase social) o métodos (como el análisis de series de datos) que son centrales a la sociología contemporánea se dejen rastrear hasta textos y autores muy anteriores al siglo XIX. Y sin duda hay un sentido en que podemos decir que Vico, Montesquieu, Rousseau, Condorcet o Tocqueville (e incluso Heródoto, Platón, Tucídides, Aristóteles, Cicerón, ibn Khaldun, Maquiavelo o Botero) fueron sociólogos antes de que la palabra "sociología" se le ocurriera a Auguste Comte. Otro tanto podría hacerse y se ha hecho con la economía, la psicología, la antropología o la ciencia política.

Sin embargo, los nombres pesan sobre las mentes de las personas, y el proyecto de una ciencia nueva *llamada* "sociología" se le ocurrió a ese obscuro profesor de matemáticas que fue Auguste Comte (véase nota 4). Y se le ocurrió como parte de un ambiciosísimo proyecto de reforma social, un proyecto que comenzó por ser filosófico y terminó siendo religioso (para los detalles véase Hayek 1941, 1942, 1943, 1944). Y se le ocurrió además como una ciencia que no solamente se oponía y era conceptual y metodológicamente independiente de la economía política, la cual ya para entonces (comienzos del siglo XIX) gozaba de un gran prestigio. La "sociología" de

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Comte, en efecto, no sólo se oponía a la economía política, sino que directa y malhumoradamente pretendía refutarla y suplantarla, alegando que, a pesar de que se le debían reconocer algunos méritos, en rigor constituía un error y un desvío de la ruta correcta.[7] Esta polémica que la sociología dirige contra la economía tiene denominación de origen y continúa impertérrita hasta el presente. Es uno de los rasgos por los que se conoce a quienes se declaran sociólogos y dicen ejercer la sociología.

Con esto no quiero decir, por supuesto, que las vehementes objeciones que plantea Comte contra la economía son las mismas que han acompañado a la sociología en todo el tiempo de su existencia. Antes al contrario, es casi seguro que muy pocos sociólogos contemporáneos estarían dispuestos a subscribir los ataques de Comte en la manera cómo los planteó. Las premisas y los argumentos han cambiado; pero la oposición sigue. Como no me alcanzaría el tiempo para entrar en detalle, me voy a contentar con uno de los puntos en contienda. No lo elijo en vano, pues se trata del más famoso incordio, o al menos de uno de los más famosos.

Antes de su *Inquiry*, Adam Smith había publicado una *Theory of moral sentiments* (1759), donde intentaba el pensador escocés describir y explicar el proceso por el cual juzgamos las situaciones en que nos pone la vida y tomamos nuestras decisiones de acción. La imagen de la que Smith parte en su *Theory* es la de un ser humano interesado por el bienestar de

---

7 Comte 1839, lección 47. Véase ya la crítica puntual del economista inglés John E. Cairnes en su artículo "M. Comte and Political Economy", publicado en el número de mayo de 1870 de la *Fortnightly Review*, y reimpreso con una nota adicional en Cairnes (1873, ensayo VIII, pp. 265-311). Durkheim siguió en este punto a Comte, para su desgracia; mientras que Weber tuvo una postura más moderada, si bien algo confusa, una confusión que padecen los estudios, por lo demás de gran interés, del nuevo campo llamado *economic sociology* (cf. Leal 2004c). Mi opinión en este punto, que no puedo desarrollar aquí, es que la visión original de Pareto (1896, 1897, 1906, 1907, 1916) era correcta: debemos ver a la teoría económica pura como solamente una primera aproximación *analítica*, a la que hay que ir añadiendo, poco a poco y con cuidado, de manera pragmática y oportunista (en el sentido de Einstein), las perspectivas más ricas de las investigaciones históricas, filológicas, etnográficas, antropológicas, psicológicas, jurídicas, politológicas y generalmente sociológicas (hoy añadiríamos: las provenientes de las neurociencias, las ciencias de la vida y las ciencias de lo artificial aplicadas a los fenómenos sociales), a fin de alcanzar la *síntesis* del fenómeno (véase Grazia 2006; un proyecto similar es el de Akerlof 2005). En este sentido, la sociología no es un *terminus a quo*, sino un *terminus ad quem*, un punto de llegada, no un punto de partida.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

propios y extraños. En cambio, en su *Inquiry* aparece una imagen de ser humano diferente, según la cual si cada quien atiende a su propio interés y el de los suyos, bajo condiciones de libre mercado se obtiene un efecto inesperado, que es un mayor bienestar para todos. Dos citas tomadas de ambos libros muestran lo que quiero decir por contraposición:

> How selfish soever man may be supposed, there are evidently some principles in his nature, which interest him in the fortune of others, and render their happiness necessary to him, though he derives nothing from it except the pleasure of seeing it. Of this kind is pity or compassion, the emotion which we feel for the misery of others, when we either see it, or are made to conceive it in a very lively manner. That we often derive sorrow from the sorrow of others, is a matter of fact too obvious to require any instances to prove it; for this sentiment, like all the other original passions of human nature, is by no means confined to the virtuous and humane, though they perhaps may feel it with the most exquisite sensibility. The greatest ruffian, the most hardened violator of the laws of society, is not altogether without it. (*Theory of moral sentiments*, 1759, Parte I, Sección I, cap. I.)

> In almost every other race of animals each individual, when it is grown up to maturity, is entirely independent, and in its natural state has occasion for the assistance of no other living creature. But man has almost constant occasion for the help of his brethren, and it is in vain for him to expect it from their benevolence only. He will be more likely to prevail if he can interest their self-love in his favour, and show them that it is for their own advantage to do for him what he requires of them. Whoever offers to another a bargain of any kind, proposes to do this. Give me that which I want, and you shall have this which you want, is the meaning of every such offer; and it is in this manner that we obtain from one another the far greater part of those good offices which we stand in need of. It is not from the benevolence of the butcher, the brewer, or the baker, that we expect our dinner, but from their regard to their own interest. We address ourselves, not to their humanity but to their self-love, and never talk to them of our own necessities but of their advantages. Nobody but a beggar chuses to depend chiefly upon the benevolence of his fellow-citizens. Even a beggar does not depend upon it entirely. The charity of well-disposed people, indeed, supplies him with the whole fund of his subsistence. But though this principle

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> ultimately provides him with all the necessaries of life which he has occasion for, it neither does nor can provide him with them as he has occasion for them. The greater part of his occasional wants are supplied in the same manner as those of other people, by treaty, by barter, and by purchase. With the money which one man gives him he purchases food. The old cloaths which another bestows upon him he exchanges for other old cloaths which suit him better, or for lodging, or for food, or for money, with which he can buy either food, cloaths, or lodging, as he has occasion. (*Wealth of nations*, 1776, Libro I, cap. II.)

Los alemanes, que nada disfrutan más que encontrar contradicciones en las ideas de los británicos o de los franceses (quienes les pagan con la misma moneda), creyeron encontrar una y muy gorda aquí: el llamado "problema Adam Smith" (*das Adam-Smith-Problem;* cf. Oncken 1897, Teichgraeber 1981, Montes 2003). No puedo detenerme aquí en la controversia sobre este tema que ya rebasa el siglo; pero podemos decir sin exageración que el pasaje citado de la *Riqueza de las naciones* presenta por vez primera al "hombre económico" que tantos ataques ha recibido, mientras que el modelo de la *Teoría de los sentimientos morales* constituye una de las muchas versiones que se han dado del "hombre sociológico".[8] Dos modelos aparentemente encontrados para el mismo actor, o así parece a primera vista.

---

[8] Esta oposición de *homo oeconomicus* y *homo sociologicus* constituye un *Leitmotiv* de la propia sociología, como puede verse en las grandes obras de quienes consolidaron la disciplina: Durkheim, Weber y Pareto. Aunque sus posturas son sumamente diferentes en el detalle, no es aventurado decir que todos ellos concuerdan en un punto: que el nombre "sociología" debe reservarse para la disciplina general que engloba el caso particular del comportamiento económico (véase nota 7). A partir de los años 50 vemos entre los economistas surgir con cada vez mayor fuerza la idea contraria: que los métodos económicos son aplicables y pueden extenderse a todos los fenómenos sociales. Una lista selecta de la discusión de los últimos 40 años es la siguiente: Buchanan (1966), McKenzie & Tullock (1975), Becker (1976, 1993), Coase (1978), Brenner (1980), Hirshleifer (1985), Radnitzky (1987, 1992), Iannaccone (1998), Lazear (2000) Olson & Kähkönen (2000), Sandler (2001), Grossbard-Shechtman & Clague (2002), Skousen (2002), Gintis (2004), Levitt & Dubner (2005), Tullock (2006), Coyle (2007), Gintis et al. (2007), Harford (2008), Brauer & van Tuyll (2008). Puede decirse que el llamado enfoque de la elección racional en sociología, antropología y ciencia política es una versión paralela de la misma visión unificadora. No se trata de una postura homogénea y sin debates internos o controversias externas; y sólo el futuro decidirá si habrá alguna vez una ciencia social única o al menos bases comunes para todas ellas.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Los sentimientos morales de Adam Smith se traducen en normas y roles sociales que resultan de la educación y otros procesos por los cuales un ser humano es socializado, es decir sometido y ajustado al orden social. El orden social consiste en esas normas y roles, y la sociología se ha asignado la tarea de describir su contenido, su operación y su función (cf. Merton 1957). Para el economista ese mismo orden social no está dado en las normas y roles, sino que surge de las operaciones de intercambio.

Esto que acabo de presentar es solamente una caricatura de la oposición entre ambas disciplinas, pero me basta para introducir un nuevo personaje: la psicología. También aquí el nombre es relativamente nuevo: aunque se han encontrado rastros de su uso ya en el siglo XVI, no es sino hasta el XIX que comienza a usarse para un tipo de investigación que podemos reconocer como psicológica: el estudio empírico, en la medida de lo posible experimental, de la mente y la conducta humanas. Si piensan ustedes un momento en los modelos de ser humano que presentamos antes, no se requiere mucho para darse cuenta que tarde o temprano los nuevos psicólogos comenzaron a reclamar la prerrogativa de formular modelos del ser humano y por lo tanto declararon que tanto la economía como la sociología descansaban en último término sobre supuestos que tocaba a la psicología examinar y confirmar.

No vayan ustedes a pensar que tal conflicto tripartita entre economía, sociología y psicología estaba solamente motivado por el interés científico de establecer las conexiones lógicas correctas entre las proposiciones de una o la otra disciplina y por tanto de alcanzar un conocimiento más sólido y mejor fundado. Este motivo pudo haber tenido alguna fuerza, pero no era el único. Otro muy poderoso, tal vez más poderoso que el epistemológico, era el hecho de que es durante el siglo XIX cuando la reforma iniciada por Wilhelm von Humboldt en 1810 –merced a la cual la vieja universidad, dedicada antiguamente por entero a la docencia, se convertiría en un lugar donde además se hace investigación– comienza poco a poco, pero de manera cada vez más intensa y profunda, a transformar las estructuras institucionales, con lo que se abre la posibilidad de nuevos puestos, y con ellos nuevos privilegios, prebendas y canonjías. En particular, la antigua facultad de filosofía que albergaba todos los estudios con la excepción de la

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

teología, la medicina y el derecho, explota y da lugar a todo tipo de nuevas especialidades.[9] Entre ellas destacan muy especialmente la economía, la sociología y la psicología.

Hablar de psicología nos permite pasar al segundo tema de esta conferencia, el de la sociología como profesión. Ustedes saben que la psicología es, como la medicina, ante todo eso, una profesión, un medio para ganarse el pan de cada día. Los aspectos clínicos de la psicología rebasan con mucho en costos de todo tipo (particularmente en horas hombre) a los aspectos propiamente académicos, es decir de docencia e investigación. Una pregunta que surge entonces es por qué no hay nada parecido en el caso de la sociología. La respuesta es que sí lo hay, pero no en nuestro país. En los países anglosajones y escandinavos, e incluso en Francia, la mayoría de las personas formadas como sociólogos trabajan en fábricas y oficinas, como empleados de empresas y otras instituciones privadas y públicas, donde atienden problemas similares a los que atienden los psicólogos, pero aprovechando sus particulares conocimientos.

Una anécdota puede ilustrar el punto. La cuento de memoria y algunos detalles podrían andar errados, pero no el punto crucial que pretendo ilustrar con ella. Fernando Pozos, un amigo muy querido recientemente fallecido, de profesión sociólogo y un tiempo jefe de este departamento de sociología, me contó una vez que estaba en una comida cuando hubo ocasión que él mencionara sus investigaciones sobre el mercado laboral. Uno de los presentes, empleado en una empresa transnacional importante establecida en la ciudad de Guadalajara, se mostró sumamente interesado y le preguntó si entre los temas que Fernando había estudiado estaba la incidencia de rotación (la tasa de velocidad con la que una persona abandona un puesto de trabajo y debe ser substituida por otra). Cuando Fernando asintió, la persona que así le había preguntado le explicó que la empresa para la que trabajaba tenía serios problemas de rotación: más tardaba en

---

9 Cuando Kant escribe su último libro, *El conflicto de las facultades* (1798), está pensando solamente en las querellas entre la vieja facultad de filosofía y las tres facultades profesionalizantes. Poco se podía imaginar él la verdadera guerra que habría de desatarse apenas pocos años después de su muerte *al interior* de la facultad de filosofía, de la que emergerían en su momento la miriada de facultades, divisiones, departamentos e institutos de las universidades contemporáneas.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

la empresa en formar a un trabajador que éste en abandonar la empresa llevándose consigo su capital humano.[10] Obviamente la empresa quería saber qué estaba haciendo mal, a fin de corregirse y conservar a sus trabajadores. Fernando fue entonces invitado a hacer una presentación ante uno de los gerentes de la empresa; y para no hacer el cuento demasiado largo, baste decir que fue contratado *ipso facto*, con la consecuencia de que pudo llevar a cabo una de las investigaciones aplicadas más interesantes y la mejor remunerada de toda su carrera. Lo triste es que este tipo de vínculos entre los departamentos de sociología de las universidades mexicanas y el sector productivo del país no estén institucionalizadas y se produzcan al azar de las sobremesas.

Estarán ustedes de acuerdo conmigo en que uno de los retos de esta carrera es establecer los vínculos necesarios para que una parte de ustedes se incorporen como sociólogos tanto al sector productivo como al sector público. Es urgente que los conceptos y métodos que aprendan aquí logren tener una utilidad fuera de aquí. La sociología es hoy día en México ante todo una disciplina académica. El sociólogo es profesor de sociología o de ciencias sociales en general, y si tiene un poco de suerte y otro poco de talento trabaja además en un proyecto de investigación, sea como asistente, como asesor, o como responsable o corresponsable del mismo. Pero estoy seguro de que se producen muchos más sociólogos que los que cualquier universidad puede absorber. Luego es imperativo que se encuentre la manera de salir del ámbito académico e incursionar en el ancho mundo allá afuera.

Vale la pena comparar un poco la sociología con la economía en este punto. Los economistas pueden ser docentes e investigadores como los sociólogos, pero es mucho más frecuente verlos empleados por las empresas o por el gobierno. Esto se debe en primer lugar al hecho, por demás interesante, de que la economía posee ante todo un método (una máquina de analizar los fenómenos sociales) en la que hay un acuerdo bastante generalizado. La teoría económica es una verdadera teoría en el sentido de que genera modelos a granel para la solución de innumerables

10 Recuerdo al lector de este libro el esbozo de teoría del poder de Rajan & Zingales 1998, que presenté al final del capítulo XV.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

problemas viejos y nuevos. Además tiene la suerte de poseer un anclaje en los números, debido a la existencia de una institución social que es uno de sus objetos: el dinero. Todas estas fortalezas que hacen al economista un profesional eminentemente empleable le faltan a la sociología. En esta disciplina tenemos no una, sino muchas teorías o modelos teóricos; el consenso es raquítico y las disputas numerosas; dado un problema de investigación se lo puede tratar de maneras diversas y casi siempre incompatibles; los números son dudosos y difíciles de encontrar; casi todas las afirmaciones son cuestionables o al menos susceptibles de múltiples interpretaciones (en Brenner 1980 se discute este punto con algún detalle; véase también Leal 2008[b], en curso de publicación[c]).

Esto no es un mero problema epistemológico, un juguete para que los filósofos se entretengan tratando de explicar por qué eso es así. Es un asunto serio que afecta la suerte profesional de muchas personas, en su momento de ustedes mismos. Por otro lado, ustedes pueden ver que en psicología hay también muchas escuelas y sin embargo parece haber más oportunidades de trabajo para ellos. Eso hace pensar que la cosa es menos desesperada de lo que pudiera parecer a primera vista.

¿En dónde reside la fuerza del sociólogo? ¿Cuál es el lugar de la sociología dentro de las ciencias sociales? Un primer acercamiento podría consistir en decir lo siguiente: la *economía* se ocupa del sector privado, la *ciencia política* del sector público, y la *sociología* del tercer sector, es decir de la sociedad civil (de la que se habla desde el siglo XVIII con el surgimiento, justamente, de los ciudadanos). Frente a esas tres ciencias tenemos la *antropología*, la cual se ocuparía de las sociedades en que no existe esa diferenciación. Esta caracterización no es totalmente correcta, pero tampoco totalmente incorrecta. En todo caso, ayuda a orientarse. La verdad es que todas las ciencias sociales se meten en los asuntos de todas.[11]

---

11 En la nota 8 mencioné cómo la teoría económica ha comenzado a expandirse a los terrenos usualmente asociados con las otras ciencias sociales (algo que en realidad encontramos ya en algunos economistas clásicos); pero otro tanto podría decirse de éstas con respecto a aquélla: así nacen la sociología, antropología y psicología económicas y políticas, la antropología social, etc. Es difícil que un investigador que persigue una pregunta con denuedo vaya a detenerse ante una barrera disciplinaria que además en muchos casos es algo meramente de administración universitaria.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Les recuerdo además que hay otras ciencias o disciplinas académicas que de alguna manera se rozan con las ciencias sociales: el derecho, la historia, la psicología (últimamente las neurociencias y la computación), la biología, los estudios sobre el lenguaje (muy principalmente la retórica), la investigación educativa, los estudios sobre la cultura (incluyendo la literatura), la demografía, la geografía y esa como loca de la casa que es la filosofía. Cuando vemos todo esto, el meterse en los asuntos unas de otras es más notable aún.

Dada la multiplicidad de enfoques, voy a hablar de una sola de las competencias que adquiere o debe adquirir un sociólogo. Es característico de la formación del sociólogo el educarse en lo que los alemanes llaman *Ideologiekritik* (cf. Geiger 1953, Topitsch 1960). El término "ideología" fue inventado en Francia para darle nombre a la empresa del filósofo inglés John Locke de analizar todas las ideas humanas, hasta las más abstractas y recónditas, rastreando sus orígenes en la percepción sensorial. Bajo el título *Projet d'éléments d'idéologie à l'usage des écoles centrales de la République Française* de 1800, el ciudadano Destutt de Tracy presenta un plan de estudio para los jóvenes y una memoria de consulta para los conocedores. La base de semejante plan es lo que el autor llamó ideo-logía o ciencia de las ideas, la cual concebía él como una parte de la zoología, a saber la que corresponde al estudio de las facultades intelectuales del animal estudiado, en este caso el ser humano. Cambio rápido en el tiempo: para Marx el animal así estudiado no era el ser humano, abstracción inexistente, sino en todo caso las clases industriales y comerciales en ascenso cuyas adversarias tanto las clases aristocráticas del antiguo régimen como las clases de sus obreros y empleados. En esa medida el nombre de ideología no podía referirse, razonaba él, sino al conjunto de prejuicios, estereotipos y falsas concepciones que estas nuevas clases se hacen del mundo y que, merced a su posición privilegiada, consiguen imponer a las demás clases. Se requiere por tanto de una "crítica", en un sentido cuasikantiano, de tal ideología.[12]

---

12 En otro lugar presento una breve historia del término "crítica" y del lugar que Marx ocupa en ella (Leal 2003[a]). Véase también la nota siguiente así como más atrás, capítulo VII, nota 30.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

La apuesta metodológica central, y el meollo de la sociología de Marx, era que las ideas de la ideología, las ideas de las clases dominantes, no son sino tapujos que ocultan los intereses de esas clases; dichos intereses, ocultos bajo tal capa, operan como el verdadero motor de la historia. De esta manera, cuando se habla de honestidad, verdad, conocimiento, legitimidad, democracia, libertad, o cualquier otra cosa de esta jaez, lo que estas ideas encubren son intereses inconfesables de unos cuantos. En mi opinión, esta apuesta metodológica de Marx fue uno de los grandes avances de la sociologia, y sigue siendo una de las competencias de mayor alcance y fecundidad con que cuenta el sociólogo profesional.

Pero hay más. Resulta que la apuesta metodológica de Marx no se quedó allí, como ciertos marxistas trasnochados creen, sino que fue aceptada más tarde por autores como Sorel (socialista) y Pareto (liberal), quienes empero le reconocieron una importante limitación: en último término, nos dicen, la crítica de la ideología de Marx postula que al menos una parte de los agentes sociales son racionales, toda vez que tratan de cumplir, realizar o satisfacer sus propios intereses. La irracionalidad detectable en la historia humana solamente pertenece a aquellas clases que asumen las ideas encubridoras de tales intereses, sin darse cuenta de que van en contra de los propios. Sorel y Pareto dudan que tal sea el caso, y ofrecen múltiples evidencias de que hay otras fuerzas motoras que no son los intereses. De esta manera, la crítica de la ideología debe tratar de abarcar todas las causas de las acciones de los seres humanos y no solamente los intereses (cf. Pareto 1902, 1903, 1916, Sorel 1908).

Y la cosa no se quedó allí tampoco. Después de los esfuerzos pioneros de Sorel (que tenía ante todo intenciones prácticas, en particular la huelga general) y sobre todo Pareto (que había renunciado a la intervención política y sólo quería entender los fenómenos sociales *sine ira et studio*), encaminados a extender el alcance de la crítica de la ideología instaurada por Marx, han venido muchos otros estudiosos de diversas disciplinas, quienes de manera parcialmente independiente unos de otros y respecto de los pioneros han propuesto nuevos métodos de análisis crítico de las fallas en cada una de las "facultades intelectuales" de que hablaba ya Destutt de Tracy. La literatura psicológica, antropológica, económica, lingüística,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

jurídica y biológica de los últimos cincuenta años está plagada de modelos teóricos, observaciones de campo, resultados experimentales y análisis de texto que ya ningún individuo puede abarcar.[13] Una vez más quiero insistirles en que las barreras sea entre las propias ciencias sociales o bien entre ellas y las llamadas ciencias cognitivas son totalmente artificiales, de tal manera que el sociólogo del futuro debe armarse de muchos más conocimientos que los que se han venido pidiendo tradicionalmente si es que quiere verdaderamente ejercer lo que he llamado aquí su principal competencia profesional: la crítica de la ideología.

Por cierto, aunque habría muchas más cosas que decir sobre la crítica de la ideología como un componente central de la profesión de sociólogo, no puedo ni debo dejar de mencionar aquí una, que corresponde al tercer punto que había prometido tocar en este discurso. Los grandes autores que consolidaron la sociología, Émile Durkheim, Vilfredo Pareto y Max Weber, estaban de acuerdo en una cuestión crucial a pesar de las grandes diferencias que había entre ellos, a saber que la sociología debe mantenerse, en la medida de lo posible, libre de juicios de valor. A su alrededor el mundo social abunda en tales juicios, y de hecho son el principal componente de las ideologías a cuya crítica el sociólogo está principalmente abocado.[14] Pero para éste los juicios de valor deben ser objeto de estudio científico, y no parte de tal estudio.

---

13 Voy a mencionar aquí a grandes rasgos al menos algunas de las principales áreas de investigación relevantes: modelos mentales, teorías implícitas, sesgos y heurísticas, pensamiento hipotético, cognición social, teoría de la mente, experimentos en teoría de juegos, neurociencia de los juicios políticos, psicología social de los prejuicios y estereotipos, constructos personales, modelo de la irracionalidad racional, formación de preferencias, modelos de la adicción, psicología social evolucionista, estudio neurológico y evolucionista de las sociopatías, psicología evolucionista de la personalidad, personología ordinaria, ilusión de la voluntad consciente, falsos recuerdos, psicología del testimonio, concepciones y juicios religiosos, etc., etc. Algunas referencias a esta literatura se pueden encontrar en este libro (véanse sobre todo los capítulos IV, VII, VIII, X y XIII).

14 Según Theodor Geiger (1953, caps. 4 y 5), los juicios de valores son el meollo de cualquier ideología. Recomiendo este autor no solamente por la lucidez con la que plantea el asunto, sino también porque presenta un ejercicio de historia de las ideas que nos muestra el rancio abolengo de la crítica de la ideología en la filosofía europea moderna.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Completaría entonces lo que he dicho antes diciendo que la competencia profesional más importante del sociólogo es la de hacer una crítica de la ideología a la luz de lo que todas las ciencias, naturales y sociales, pueden aportar, al tiempo que conserva un desapego frente a todos los juicios de valor que pululan a su alrededor y que solicitan su adhesión. En cambio, lo que no le toca, al menos en tanto que sociólogo, es andarse inmiscuyendo en los grandes debates políticos de la nación. Muchos de ustedes, acaso todos, tienen convicciones políticas, si no profundas, al menos intensas; eso es parte de ser joven, y está muy bien. Las convicciones políticas exigen movimiento, acción, insurgencia; también eso está muy bien. Pero la universidad no es una palestra política; es un lugar de estudio. En cuanto sociólogos su primer deber es tratar de comprender el mundo social, y su segundo deber es usar sus conocimientos de manera honesta y profesional, sea dentro o fuera de la academia. En cuanto ciudadanos, su deber es luchar por las cosas en las que creen; sobre todo si eligen participar activamente en la vida política, es decir como políticos. Pero una cosa es ser sociólogo y otra ciudadano, ya no se diga político. Por eso fue que Weber escribió sus dos discursos, sobre la ciencia como vocación y profesión en tanto distinta de la política como vocación y profesión. Son dos actividades muy diferentes; no las confundan; y sobre todo no se escuden en una pretendida superioridad intelectual para darle un peso a su fe política que ésta no tiene. En la lucha política todos somos iguales; y la ciencia no confiere ninguna prerrogativa. Más bien, cuando damos en concedérsela, terminamos pervirtiendo la ciencia y haciendo ambas cosas mal.

Quisiera concluir dándoles a ustedes cuatro consejos, ahora que emprenden con gran ánimo el estudio de la sociología y que aspiran a ser sociólogos profesionales. El *primero* es que conozcan bien la historia de la sociología y sus clásicos; no se contenten con información de segunda o tercera mano; vayan a las fuentes. La sociología y en general las ciencias sociales tienen una historia gloriosa, a pesar del más bien escaso prestigio de ellas en nuestra sociedad. Hay en la tradición de las ciencias sociales autores notables; pueden ustedes estar más que orgullosos por estar tratando de seguir sus pasos. No se dejen seducir por las modas y los autores que todo mundo cita; hagan sus propios juicios; no se dejen impresionar por quienes

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

desprecian a la sociología; pero no obren nunca de tal manera que acaben dándoles la razón. La tradición que heredan es grande: merézcansela.

Mi *segundo* consejo es que aprendan lenguas, pero sobre todo inglés. El inglés, nos guste o no, es la lengua universal, en particular la lengua de la investigación científica. No aprendan a hablar inglés si no pueden o no quieren hacerlo; pero al menos aprendan a leer de corrido en esta lengua. Con ello ganarán acceso al acervo más grande de conocimientos que existe actualmente. Si pueden además aprender a leer en francés, alemán e italiano, tanto mejor; pero si no, al menos aprendan a leer en inglés.

En *tercer* lugar quisiera aconsejarles que se informen y adquieran conocimiento de datos empíricos; cuantos más datos, mejor; de cuantos más tipos (económicos, demográficos, históricos, políticos, jurídicos, antropológicos), mejor. Si esos datos son de naturaleza cuantitativa, no se arredren, sino que hagan un esfuerzo por perder cuanto antes su inocencia matemática. No se dejen seducir por los números, sino aprendan a usarlos. Busquen siempre ejemplos que ilustren lo que los autores dicen; sociología es también saber datos concretos, tener información real. Prefieran los datos cuantitativos, pero solamente donde son pertinentes; adquieran ideas claras sobre la magnitud de los fenómenos y sus causas. Aparte de los datos cuantitativos, traten de aprender también datos cualitativos: nombres, fechas, acontecimientos, leyes, reglamentos, costumbres.

Finalmente, mi *cuarto* consejo, y en cierto modo el más difícil de seguir, es que no se encierren en la pura sociología, sino que traten de informarse sobre lo que dicen otras ciencias en torno a los temas que vayan interesándoles. No se fíen de las apariencias que les dicen que las ciencias están separadas: los científicos, los investigadores, los profesores, podrán estarlo; pero los temas, las preguntas, los problemas, los métodos, se comunican de mil maneras. Y nunca se sabe qué conocimiento pudiera ser útil para responder qué pregunta. Cultiven su curiosidad intelectual; no se den por vencidos si la información no es accesible o digerible en un primer momento. Lean, discutan, debatan de todo. El mundo, literalmente, está a sus pies.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

XVIII. EL ACADÉMICO EN SU LABERINTO, O DE CÓMO UN LIBRO LLEVA A OTRO*

I

Señoras y señores: He sido invitado hoy a hablarles de mis experiencias como lector, con la esperanza por parte de quienes me invitaron de que lo que yo pueda decir con esas experiencias y desde esas experiencias tenga alguna relevancia para el tema general de la "cultura bibliotecaria", que es el tema que nos reúne aquí. No tengo la menor idea de si esta esperanza está justificada; pero aún si no lo estuviere –de lo que ustedes serán en todo caso mejores, es decir más objetivos jueces que yo–, yo por mi parte tengo otra esperanza, y aún diría empeño, en que por lo menos no se aburran ustedes demasiado, quiero decir *más* de lo usual en conferencias de esta naturaleza.

Una manera de empezar a hablar de libros y bibliotecas es recordando la inmensidad de la producción bibliográfica en la que nos encontramos actualmente, el para algunos angustiante alud de libros que nos sepulta cada vez más. Y para quitarle el sabor de cliché desgastado y macilento, se antoja recordar (de manera abreviada, no se alarmen) aquella fabulilla que hace más de 35 años concibió Cortázar, su "Fin del mundo del fin":

---

* Conferencia magistral en el *V Coloquio de Bibliotecarios*, que con el tema "La Cultura Bibliotecaria" se celebró en el marco de la Feria Internacional del Libro de Guadalajara, del 30 de noviembre al 2 de diciembre de 1998. Agradezco mucho la invitación de la Mtra. Pastora Rodríguez Aviñoá, así como el entusiasmo de los asistentes.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Como los escribas continuarán, los pocos lectores que en el mundo había van a cambiar de oficio y se pondrán también de escribas. Cada vez más los países serán de escribas y de fábricas de papel y tinta, los escribas de día y las máquinas de noche para imprimir el trabajo de los escribas. (...) Los escribas trabajan sin tregua porque la humanidad respeta las vocaciones y los impresos llegan ya a orillas del mar. El presidente de la República habla por teléfono con los presidentes de las repúblicas, y propone inteligentemente precipitar al mar el sobrante de libros, lo cual se cumple al mismo tiempo en todas las costas del mundo... Esto permite a los escribas aumentar su producción... No piensan que el mar tiene fondo y que en el fondo del mar empiezan a amontonarse los impresos, primero en forma de pasta aglutinante, después en forma de pasta consolidante, y por fin como un piso resistente, aunque viscoso, que sube diariamente algunos metros y que terminará por llegar a la superficie. Entonces muchas aguas invaden muchas tierras, se produce una nueva distribución de continentes y océanos... Por fin todos los barcos se detienen en distintos puntos de los mares, atrapados por la pasta, y los escribas del mundo entero escriben millares de impresos explicando el fenómeno y llenos de una gran alegría.... (en *Historias de cronopios y de famas*, 1962)

Esta y otras visiones poco más o poco menos apocalípticas, que han llevado a algún académico a sugerir una moratoria de las editoriales e imprentas "hasta que terminemos de leer los libros que ya han sido publicados", se me antojan sin duda no faltas de sentido del humor, pero sí de ese como arrojo intelectual al que llamamos curiosidad. Yo no las comparto en absoluto. La idea de que se produzcan ahora más libros que nunca antes, de que se escriban y publiquen más libros de los que pueden leerse, y en una palabra y para aterrizar en mi caso particular, de que yo mismo tenga más libros –y no dejo de comprarlos, sino que cada vez compro más– de los que tengo tiempo de leer, todo eso me llena de encanto y regocijo. Contra lo que tantas y tantas gentes proclaman, yo digo un gran sí a los libros: que se sigan escribiendo, que se sigan tipografiando, que se sigan encuadernando, que se sigan imprimiendo, que se sigan vendiendo, que se sigan leyendo. Cada vez en mayor número. Las cosas no se podrían poner mejor que si continuamos así. Ojalá no nos falten nunca, ojalá no se cansen nunca los escribas, ojalá siempre escriban más libros de los que podamos leer. De

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

hecho, la única razón que tengo para desear no ya la inmortalidad –que sería demasiado–, pero sí vivir un par de siglos sería la de poder estar allí cuando aparezcan todos esos libros que ya intuyo que vienen en camino, pero cuya publicación desgraciadamente no podré presenciar.

2

Lo anterior es, claro está, una hipérbole, pero todo apocalipsis también es una hipérbole, y a una hipérbole conviene siempre contestar, por razones retóricas, con otra hipérbole. Si dejamos de exagerar, y queremos tratar con algo de mesura y proporción el tema de "los demasiados libros" (como lo ha llamado Gabriel Zaid), lo que habría que decir es que *no ahora sino siempre* hemos estado sepultados por un alud de libros, a lo menos desde que hay libros y desde que hay bibliotecas. Nunca hemos podido con ellos; siempre ha habido más libros de los que podemos leer. Es más, aunque carezco de las cifras (las que por lo demás poco o nada hacen al caso en esta ocasión), dudo mucho que de verdad haya hoy día más libros por cabeza lectora de los que hubo en otras épocas. A lo mejor se trata aquí de uno de esos espejismos en que caemos de puro creernos la culminación si no del progreso –que algo escépticos nos hemos vuelto– al menos de la monstruosidad. Comoquiera que ello sea, la verdad es que siempre hubo demasiados libros; y qué bueno que así sea y haya sido. Todos los presentes, debo suponer, son gente de libros; es decir, gente que piensa que sin los libros no vale la pena vivir. O como más barrocamente expresara el maestro José Gaos, gente que piensa que "los libros no enseñan a vivir la vida sino a aquel a quien la vida ha enseñado a leer los libros". Por ello, sería horriblemente aburrido, penoso, insulso y deprimente que pudiésemos leer todos los libros. Nos pasaría lo de la mítica marchanta que no quería vender todas sus naranjas: ella no tendría nada que vender y nosotros no tendríamos nada que leer. No y no; el punto no es que haya demasiados libros, sino saber cómo orientarse en el laberinto de los libros. Porque no cabe ninguna duda de que los libros forman un laberinto. Digo "laberinto" consciente y deliberadamente, vale decir utilizándolo como un concepto riguroso, o

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

sea *matemático*. Conozco a un académico que se interesa profundamente por los laberintos –estudia la conducta de los pasajeros en las estaciones de ferrocarril de París, y todo aquél que las conozca sabe bien que son laberínticas–, el cual dio en consultar con un amigo suyo matemático, quien le definió laberinto como un espacio en que sólo hay orientaciones locales. En efecto, si se encuentran ustedes en un espacio libre que les permite una amplitud de visión y con ello asociar marcas y señales distribuidas en ese espacio y conectables entre sí, entonces pueden orientarse *globalmente;* por ejemplo, para decidir cómo llegar a tal o cual lugar viendo el terreno desde una colina. Pero si se encuentran ustedes en un espacio cerrado y confinado –por ejemplo enmedio de un bosque–, entonces no hay manera de que se orienten asociando entre sí marcas y señales ampliamente distribuidas; sólo pueden usar marcas y señales *locales,* o si prefieren ustedes localizadas puntualmente. Esto es lo que constituye un laberinto. Piensen ustedes en esos famosos laberintos que construían en sus castillos los grandes señores con fines de entretenimiento y para tomarles el pelo a sus huéspedes. Si les pusieren a ustedes cualquiera de ellos en forma de mapa –como en los acertijos–, no les costará demasiado trabajo encontrar la salida: el mapa corresponderá a la visión desde la colina, tendran ustedes una perspectiva global de todas y cada una de las partes del laberinto y aún podrán ensayar varios caminos. Pero si están adentro del laberinto es justo esa perspectiva global la que les falta: todo lo que ven son los muros que los rodean, y el truco consiste en encontrar patrones de orientación, que sin dejar de ser locales, les permitan calcular sus pasos y evitar moverse en círculo.

Pues bien, esa es la situación con los libros: forman un laberinto, es decir un espacio en que de entrada sólo hay orientaciones locales. Y el laberinto obvio, su nuda y exuberante manifestación física y palpable, lo constituyen las bibliotecas. ¿Y cuáles son las orientaciones locales en que consisten las bibliotecas? Las primeras y más obvias nos las proporcionan nuestros amigos los bibliotecarios con sus clasificaciones. Dado que este auditorio rebosa, debo suponer, de bibliotecarios, estoy tocando con este punto un tejido delicado de sus corazones. ¿Cómo clasificar los libros? Todo mundo sabe, y más que nadie los bibliotecarios mismos, que esa es una operación imposible, utópica; pero como toda operación imposi-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

ble y utópica, se trata de una empresa admirable. Pero no voy a hablar, como lego, de temas tan honda y extensamente sofisticados como son las clasificaciones; o sólo lo haré como lego que soy, usuario inocente de las clasificaciones existentes. Sin embargo, hay otra orientación que rebasa a los bibliotecarios –si bien estoy seguro de que la usan ellos también– y esa es la que dan los mismos libros, o sus autores, si es que los libros tienen autores, cosa que no ha faltado quien ponga en duda, sobre todo en estos tiempos postmodernos. Cada libro que abrimos contiene, explícita e implícitamente, de manera clara y distinta o de manera cifrada y misteriosa, miles de claves de orientación que nos conducen de un libro a otro. Con lo que aterrizo en mi tema: el académico en su laberinto, es decir en la biblioteca, donde la última y más primigenia manera de orientarse es siempre local: el libro mismo, con sus múltiples trazas y señales, y su lugar clasificatorio en la biblioteca.

Pero me estoy adelantando, y no estoy siendo sistemático, lo cual probablemente decepcionará a quienes me invitaron a dar esta conferencia, y decepcionarlos es algo que me quisiera muy bien guardar de hacer habida cuenta de su gentileza. Voy, pues, a enlistar las *seis* maneras que yo conozco de orientarse en el laberinto de los libros y las bibliotecas, en el laberinto del académico. Pero antes de pasar a esa lista, debo primero decir que esta imagen podría resultar equívoca e inducir a error, o por lo menos a malentendido. Hablar de un laberinto y de orientarse en un laberinto, haría pensar que de lo que se trata es de *salir* del laberinto. Y creo que sería un académico muy curioso el que quisiera salir del laberinto. Recuerdo un hermoso pasaje del diálogo platónico *Eutifrón*, en que el sacerdote epónimo le dice a Sócrates que la conversación guiada por su peculiar manera de preguntar le hace sentir que el objeto que ellos dos están tratando de aprehender se les mueve todo el tiempo de lugar y da vuelta en torno de ellos. A lo cual responde Sócrates que esa descripción parece convenir más bien a su mítico ancestro, el famoso Dédalo, fabricante de laberintos. Yo creo que, en efecto, Sócrates creaba laberintos con su método, y creo también que no quería salir de ellos, porque la creación de laberintos era parte de su proyecto de vida, a saber el examen cuidadoso y crítico de cómo hay que vivir la vida. El proyecto socrático, la vida examinada, sólo puede

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

darse como una actividad, justo la actividad de examinar esa vida misma: se trata de un proyecto que nunca termina. Pero comoquiera que sea el caso de Sócrates, y no voy a discutirlo aquí, entre otras cosas porque eso requeriría justamente un libro, lo cierto es que el laberinto del académico, el laberinto de los libros y las bibliotecas, es uno del que el académico no quiere salir, no puede querer salir so pena de dejar de ser lo que es en tanto que académico, es decir *lector.* Antes al contrario: es un laberinto al que quiere *entrar,* vale decir que en ese laberinto de los libros nunca está uno completamente adentro, ya que cuando uno ha entrado, lo que quiere es *adentrarse* aún más. De manera que orientarse en una biblioteca nunca tiene por objeto salir de ella, sino todo lo contrario: internarse cada vez más en ella.

3

Hecha esta salvedad, y salvando con ella mi alma, paso a la discusión, espero no demasiado aburrida, de los *seis* métodos que yo conozco para orientarse, es decir adentrarse en los libros; y quiero suponer que esos seis métodos pueden ser entendidos como otros tantos caminos y vías para adquirir una "cultura bibliotecaria", que es, repito, el tema que nos ha reunido aquí hoy. Pues bien, el *primer* método, que si no es el más obvio al menos sí probablemente el cronológicamente más temprano, consiste en que otra persona, y por cierto una persona en la que confiemos, nos recomiende un determinado libro o unos determinados libros. Esto ocurre al principio de manera más implícita que explícita cuando p.ej. uno de nuestros padres nos lee de un libro: implícitamente está ese libro siendo recomendado. Pero este método o camino toma muchas formas y se transforma a lo largo de la carrera de lector. La recomendación de un libro puede ser después muy explícita, como cuando un maestro nos sugiere que leamos éste o aquél, o bien mucho menos explícita, cuando un amigo quiere discutir con nosotros algo que leyó recientemente. Si bien es el método cronológicamente más temprano, nunca deja de utilizarse en la vida de un lector, y es absolutamente indispensable. Para orientarse en el laberinto de los libros, necesitamos leer

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

libros en voz alta para otros, hablar de libros y discutir sobre libros, compartir nuestro entusiasmo por los libros o nuestra rabia contra los libros. Sin este elemento humano creo que no hay cultura de libros. Yo tuve la suerte de que mi madre me enseñara a leer desde muy temprano, antes de entrar a la escuela; tuve la suerte de que me leyeran de libros, y no solamente siendo un niño pequeño, sino por algún tiempo después (mi madre leía muy bien en voz alta); tuve la suerte de que mis padres me recomendaran libros, de que compartieran conmigo su entusiasmo por ciertos libros, de que compartieran ellos a su vez el mío por otros que iba descubriendo, y finalmente de discutir sobre libros con mis padres. Esta cultura familiar me hizo después mucho más fácil el hablar de libros con los demás, amigos y compañeros, maestros y alumnos, incluso perfectos desconocidos.

Ahora bien: este método, que pareciera fácil puesto que está fundado en la más primigenia y poderosa de todas las fuerzas sociales, la confianza, no es tan fácil por cuanto que el libro mismo, por recomendado que esté, es un objeto misterioso. Parece hablar (si no, ¿cómo se lo leerían a uno?), *pero no se ve al que lo hizo.* Hay, pues, una desconfianza potencial ante ese desconocido que pareciera estar como encerrado en un libro, una desconfianza que no puede ser desarmada totalmente por la confianza de quien lo recomienda. (Algunos aspectos de esta desconfianza fueron tematizados por Platón en su más bello diálogo, el *Fedro*, pero ahora no tengo tiempo de detenerme en ello, si bien no me faltan ganas.) Tiene uno que encontrar el rostro humano detrás de las páginas, aprender, como dice Quevedo, a "escuchar con los ojos a los muertos", pero para ello hay que identificar a los tales muertos. En este punto quisiera recordar una gran lección que recibí de mi padre en hora temprana, allá por los catorce años. Hasta esa edad me había yo tropezado con dos tipos de textos escolares. Podemos llamar al primer tipo el texto "descriptivo", del que sería ejemplo la geografía (tal como se enseña en secundaria); y al segundo el tipo "problemático", del que serían ejemplo claro las matemáticas. Los textos descriptivos piden que uno memorice cosas; los problemáticos que las resuelva. Estoy hablando de estrategias infantiles que yo seguía; algunos de mis compañeros preferían aplicar el método de memorización a todos los textos, lo que complicaba la solución de los ejercicios de aritmética

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

y álgebra enormemente. Pero no insistamos en detalles. Lo importante es que allá por los catorce años me enfrenté por vez primera con un nuevo e insólito tipo de texto, al que llamaré "sistemático". Este tipo de texto es característico de la geometría así como de la química. Tanto el orden deductivo de los teoremas geométricos como la tabla periódica de los elementos o la clasificación de los compuestos inorgánicos representaron textos que me parecían ser completamente de otro orden. Mis compañeros aplicaban a ambos la estrategia mnemotécnica, misma que los maestros fomentaban mediante pequeños trucos. Pero yo no estaba convencido de que esa fuera la manera correcta de leer esos libros, así que acudí a mi padre, quien no sólo confirmó mi sospecha, sino que me enseñó a pensar por mi cuenta el sistema de conceptos de tal manera que no necesitara yo aprender de memoria los componentes del sistema, sino que pudiera reconstruir cada uno de ellos a partir de ciertos principios claros y distintos, y aún pudiera añadir algunos más que no estaban presentes en la exposición escolar, pero que se seguían de los mismos principios.

Aprendí entonces una lección invaluable: lo que una persona ha pensado, si es algo ordenado y sistemático, otra persona lo puede pensar por su cuenta. Con eso un gran misterio de los libros me comenzó a quedar claro: ¿de dónde salían? Parecía hasta entonces al niño que era yo que los libros salían de la nada, de lugares mágicos, de gente imposible o improbable; y con esta lección paterna me daba yo cuenta de que no, que los libros –y las ideas que ellos contienen– son producto de seres humanos como ustedes o como yo, y que reflejan sencillamente el esfuerzo por pensar algo que en principio cualquier otro ser humano puede pensar también por sí mismo. Y entonces supe que así era como había que leer: buscando siempre la base de la que parte el escritor, tratando de reconstruir su pensamiento, es decir siendo un lector no pasivo, sino activo. Sólo así aprende uno a tener verdaderamente confianza, ya no nada más en quien le recomienda a uno el libro, sino en el libro mismo, o si se quiere en el autor (aunque, como sugerí antes, da un poco de miedo decir esta palabra en estos tiempos postmodernos). Y con ello se redondea de veras el primer método.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

4

Pasemos ahora al *segundo* método para orientarse, es decir adentrarse en el laberinto. Este método consiste en enfrentarse no a un libro sino a una colección de ellos. También fue esa una experiencia temprana en mi caso. Mis padres tenían una pequeña biblioteca de entre mil quinientos y dos mil libros, que constituyó mi primer coto de caza. Hasta cierto punto, resultaba fácil orientarse en ella: había *grosso modo* cuatro tipos de libros –otra vez las clasificaciones–, a saber, los de historia, los de ciencias, los de ficción y las obras de referencia. Los de historia eran de historia de México en su mayor parte, aunque había un librito de historia de la iglesia (se entiende, católica, apostólica y romana), del que mi madre nos leía a veces. Los de ciencias eran principalmente de matemáticas, química e ingeniería, casi todos en inglés, lo que me hizo darme cuenta muy pronto que el español no era el único camino bibliográfico, lección importante que luego confirmaría felizmente Borges al imaginar que la torre de Babel era en realidad una biblioteca. Los de ficción no eran muchos, y no todos eran lo que se llama buena literatura, aunque los había; pero mi capacidad de discernimiento en este punto tomaría todavía algún tiempo para desarrollarse. Entre las obras de referencia destacaba una maravillosa enciclopedia, la Espasa-Calpe, con cerca de ochenta volúmenes, que siempre consulté con mucho gusto, y que me sirvió de introducción al pensamiento ilustrado, al que admiro y sigo hasta el presente. Había por lo demás también unos pocos títulos de psicología, o mejor dicho de psicoanálisis, pero no muchos; e incluso alguno de filosofía.

Resultaba, pues, fácil orientarse en esa pequeña biblioteca, de la que leí todo lo que pude, aunque no entendí la mayoría de lo que intenté leer, cosa por demás comprensible. Con eso me di cuenta de otra lección importante: una cosa es tener un libro, otra leerlo, y una tercera y la más difícil entenderlo. Y con esa lección aprendí una más, a saber que había distintos tipos de libros, y que todos eran interesantes: el hecho de que a mi padre, quien era ingeniero químico industrial, le interesaran tanto las matemáticas como la historia, tanto la física como la filosofía, tanto la biología como el psicoanálisis, tanto la literatura como la teología racional, me enseñó

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

desde chico que no hay tema ni libro que pueda uno considerar *a priori* como carente de importancia o interés vital. Creo que esto bien pudiera haber sido decisivo en el fomento de mi curiosidad intelectual y mi placer por las bibliotecas.

Pero tal vez la lección más importante de todas fue la siguiente. Mi visión de la historia de México hasta antes de entrar en la secundaria se debía en gran parte a conversaciones con mi padre y la lectura de los libros que él tenía sobre el tema (otra vez el motivo de la confianza). Todos sin excepción representaban lo que llamamos la tradición liberal. Mi padre era liberal y hasta un poco jacobino, de manera que estaba en contra de los españoles, de los curas y de los conservadores; a favor de los indios, de la reforma y de la revolución. Y cuando entré a la secundaria, esa era mi visión de México. Pero he allí que entonces por vez primera realmente se nos comenzó a exponer una visión diferente: tratándose de una escuela católica, de repente se hablaba bien de la conquista y mal de los aztecas, bien de los gachupines y mal de los insurgentes, bien de la Inquisición y mal de la desamortización de los bienes de la iglesia, bien de don Porfirio y mal de tata Lázaro, bien de los cristeros y mal de las luchas sociales, etc. Para mí fue un *shock* tremendo; y para salir de mi perplejidad acudí al consejo de mi padre. Todavía oigo su respuesta: "En historia siempre hay al menos dos versiones; y hay que conocer las dos; luego de conocerlas, uno mismo tiene que hacer su propio juicio; yo lo hice antes que tú; tus maestros, quiero creer, también lo hicieron; y ahora te toca a ti. No debes nunca creer en lo que yo te digo *nada más* porque yo te lo digo y soy tu padre; ni creas en tus maestros *nada más* porque son tus maestros. Lee; lee todos los días; lee lo más que puedas; y habiendo leído, piensa, reflexiona y juzga por ti mismo". Este consejo es uno de los regalos más maravillosos que nadie me haya hecho en toda mi vida; y he tratado de ser fiel a un precepto tan ilustrado y racional desde entonces. Traducido en los términos de una "cultura bibliotecaria" yo diría que este precepto nos dice que ningún libro está completo, que todo libro remite a otro libro, que para leer y entender un libro, siempre hay que leer por lo menos otro libro, que el arte de leer se basa en la conciencia de que los libros constituyen un diálogo permanente, un debate inacabable, un encuentro de mentes tratando de enfrentarse a un

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

conjunto de preguntas dado. Me atrevo a decir que sin esto no es posible realmente sacarle jugo al método de enfrentarse a colecciones completas de libros, como son las bibliotecas.

Ahora bien: si era relativamente fácil orientarse en una pequeña biblioteca de menos de dos mil libros, en la que todos caían en alguna de las clases mencionadas, resultaba bastante más difícil orientarse en la segunda biblioteca que conocí: la de la escuela donde cursé mi secundaria y preparatoria. A ojo de buen cubero, calculo que era una biblioteca que contendría al menos diez mil, si no es que quince mil libros (es difícil de calcular, porque el espacio era relativamente pequeño y estaba totalmente abarrotado). A pesar de ser una biblioteca ya de tamaño respetable, era posible para un alumno no solamente sacar los libros prestados y llevárselos a casa, sino (lo que es mucho más importante) meterse al interior, pasear por los anaqueles, tener contacto directo con los libros, y permitir que el usuario vea otras cosas que aquella más o menos particular que estaba buscando originalmente. De hecho, allí aprendí, como no puede uno aprenderlo cuando se trata de una biblioteca relativamente pequeña como la de casa, el gran placer y la gran aventura de hojear libros diferentes; allí descubrí que tenía intereses de los que no me había dado cuenta; allí percibí, como no lo había hecho antes, que el mundo de los libros era un mundo ancho y ajeno, fascinante y complejo, laberíntico y maravilloso, un mundo en el que se le pasan a uno las horas y no dejan de abrírsele a uno caminos y paisajes nuevos a cada paso.

La biblioteca de la escuela secundaria y preparatoria fue por todo ello un verdadero paraíso para mí durante varios años, hasta que comencé a interesarme más a fondo por los libros de publicación reciente, que, como todos ustedes saben, se encuentran en las librerías y tardan algo de tiempo en llegar a las bibliotecas. Además de ello, descubrí la biblioteca pública del estado, que tenía la gran ventaja de contener muchos más títulos, aunque también tenía la gran desventaja de que a los usuarios nos estaba vedado el acceso a los anaqueles. Creo firmemente que ese tipo de bibliotecas no debería existir. A veces me ha tocado participar en discusiones en que se debate si es legítima y aceptable la distinción entre bibliotecas que prestan libros y bibliotecas en que solamente se los puede consultar allí mismo,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

pero no se pueden sacar. No tengo clara cuál es mi posición al respecto, ya que me parece haber buenos argumentos de cada parte de la disputa; pero lo que sí tengo claro es que ese debate es muchísimo menos importante que otro que casi nunca se da, a saber si es legítima y aceptable la distinción entre bibliotecas donde el lector puede pasar al interior y las que están cerradas y son el dominio exclusivo de los empleados de las bibliotecas, quienes guardan celosos ese privilegio cual modernos cancerberos. Tal vez el primer debate me parece un tanto ocioso a final de cuentas, porque experimento placer en el leer en el interior de una biblioteca: a diferencia de otros lectores que solamente se pueden concentrar cuando están en su casa o su oficina, en medio de objetos entrañables y sentados en su silla y delante de su escritorio, arrellanados en un sofá o incluso acostados en un diván o en la cama, yo por mi parte puedo leer con atención en cualquier lado (hasta en una cola de banco o caminando por el bosque), cuanto más en bibliotecas, que son lugares de suyo sumamente agradables para mí. El segundo debate posible pero poco ventilado es, en cambio, crucial: negarle al lector el acceso a los libros mismos es coartar su curiosidad, impedirle la entrada al laberinto, hacer muy difícil que un libro lo lleve a otro libro.

Es en este contexto, por supuesto, que las clasificaciones de los bibliotecarios cobran una función importante: en el laberinto de las bibliotecas las orientaciones locales son orientaciones clasificatorias, y los anaqueles tienen un cierto orden. Claro que las clasificaciones tan pronto sirven para acotar y con ello limitar los intereses del lector como para ensancharlos: hay quien va directo a una determinada sección y de allí no lo mueve más nadie, mientras otros deambulan felices por diferentes secciones. Pero, dado lo imposible y utópico de toda clasificación, hasta el más rígido lector, si de veras se pasea por los libros puede caer en alguna trampa exquisita y encontrarse, sin deberla ni temerla, leyendo un libro que no esperaba leer. Sin estas trampas maravillosas las bibliotecas serían mucho menos interesantes y provocadoras.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

5

Pero debo apresurarme a decir algo de los métodos restantes –tercero, cuarto, quinto y sexto– para orientarse, es decir otra vez: adentrarse en el laberinto de los libros. El *tercer* método es sumamente importante, y por ello, en mi prisa inicial lo mencioné antes: son las pistas que cada libro nos da. Algunas de estas pistas son absolutamente obvias, como cuando el autor del libro comenta exhaustivamente –positiva o negativamente– sobre otro libro u otro autor. Es una especie de recomendación, como en el primer método, sólo que no es una persona presente y vibrante, sino un pedazo de papel el que la hace. Va a depender, pues, de la confianza que hayamos encontrado en el texto mismo (tema que toqué al final de mi discusión del primer método), de qué tanto caso le hagamos al autor. Superada la resistencia natural a creerle a un libro, esto se convierte muy pronto en la fuente más importante de orientación en el laberinto. O por lo menos esa es mi experiencia: no hay nada que me lleve a otros libros más que los libros mismos. Muchas veces la referencia está simplemente en una nota a pie de página o al final del libro; pero aún así es perfectamente explícita. (De nuevo tengo que resistir a la tentación de comentar aquí la maravillosa historia de la nota a pie de página como artefacto textual; véase Grafton 1997.) Pero en otras ocasiones está más oculta. ¿Quién no ha sufrido tratando de entender una alusión obscura a un autor, libro o doctrina no citados como tales? Por no hablar de las que no llegan siquiera a alusiones en el sentido estricto, por cuanto las influencias de otros autores y libros escapan muchas veces a la conciencia de un autor.

Pero esto de hablar de influencias me parece no dar con la verdadera clave del asunto. Hay una teoría reciente en biología que sugiere que la unidad de la evolución –aquello que sufre variación y selección natural– no es ni la especie, ni el grupo, ni el individuo, sino esos entes subindividuales que llamamos "genes": y nosotros los organismos individuales, seríamos no otra cosa que las máquinas que fabrican los genes para sobrevivir. Pues bien, de parecida manera sugiere el notable filósofo norteamericano Charles Sanders Peirce que no somos los seres humanos quienes inventamos a los signos, sino ellos los que nos inventan a nosotros. Y nadie entendió en este

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

punto mejor a Peirce que Umberto Eco, quien nos dice que tal vez somos los lectores no otra cosa que lo que utilizan los libros para comunicarse entre sí. Esta es una imagen a la vez estremecedora e incontrovertiblemente correcta; una imagen de la que bien pudiéramos aprender una gran lección de humildad. Comoquiera que ello sea, tiene cierto interés recordar que las referencias explícitas informan y hacen avanzar en el laberinto al lector, mientras que las implícitas requieren un lector formado e informado previamente –se entiende, formado e informado por los libros–, con lo que tales referencias resultan ser más bien maneras de disfrutar la complejidad de un laberinto mejor conocido. Lo importante del tercer método consiste en que hay que leer los libros buscando cómo nos pueden llevar a otros libros; si no lo hacemos, no sabemos realmente leer libros, vamos: no sabemos siquiera leer el libro particular que tenemos enfrente, no le estamos haciendo verdadera justicia. Un libro no está nunca solo, ni quiere estarlo; es parte de una red y contiene mil huellas de ello.

6

Entre las huellas está un particular tipo de referencias explícitas, que son las bibliografías al final del libro. Éstas son por fortuna cada vez más frecuentes. Y es que poco a poco nos vamos liberando de aquel horrible *opus citatum* y del no menos nefando *locus citatus* de otras épocas, y nos vamos acostumbrando a prestarle al lector ese inapreciable servicio de reunir todas nuestras referencias al final de los textos. Esta técnica novedosa y cada vez más dominante me parece constituir ya casi un método diferente. En efecto, lo que yo llamo el *cuarto* método de orientación en el laberinto es la lectura y consulta de bibliografías. Esto se ha vuelto tan importante que hay dos manifestaciones de ello. Por un lado, ya casi se vuelve una costumbre obligada que apenas se encuentra uno un libro en una biblioteca o librería –siguiendo el segundo método– cuando ya va uno corriendo a ver la bibliografía, y la bibliografía misma se vuelve una recomendación, positiva o negativa, del libro que acaba uno de descubrir: ¿quién va a confiar en un libro sobre Kant o sobre Vico que contenga pu-

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ras referencias bibliográficas en español? Sería como confiar en un libro de matemáticas, física o química que no usara las formidables notaciones simbólicas que su estudio requiere, o uno de anatomía o historia del arte que no tuviera imágenes.

Por otro lado, está la existencia, no del todo nueva ciertamente, pero cada vez más sistemática, de producir bibliografías como tales, es decir *libros* que consisten no en otra cosa que en listas gigantescas de libros sobre algún tema. Estos metalibros, como pudiéramos decir, constituyen una gran ayuda para todos los amantes de los libros, y más cuando ya no son meras listas de títulos, sino que adoptan el formato francés de la *bibliographie raisonnée* o el inglés del *bibliographical essay*, es decir cuando nos platican del contenido de los libros y ponen en relación unos con otros.

El cuarto método nos lleva, por una extensión fácil, a los métodos quinto y sexto. El *quinto* método consiste en leer *reseñas* de libros, sea que ellas aparezcan como el apéndice vergonzante de algunas revistas, o bien como el cuerpo principal de revistas especializadas en ellas. Aquellos de ustedes que conozcan y disfruten revistas como la *New York Review of Books* o el *Times Literary Supplement* sabrán exactamente de cuánto nos privamos en el mundo hispanohablante por no disponer de órganos semejantes. Estos ejemplos son de revistas en que la variedad de los temas casi no tiene límite, pero algunas profesiones han tomado la vía de la especialización. Un ejemplo a imitar es el *Journal of Economic Literature* del gremio de los economistas, en que tenemos los tres principales tamaños en que vienen las reseñas: desde una serie de breves indicaciones sobre el contenido de un libro hasta el *review article* en que se toma como pretexto algún libro reciente para dar un panorama amplio del asunto de que trata aquel libro, pasando por la reseña de tamaño medio, en que se discute a fondo el libro como tal. O para tomar un caso en que el comentario de libros toma un aspecto verdaderamente sublime, tómese la gran obra de Ernst Robert Curtius sobre literatura europea y medievo latino, uno de los ejemplares más acabados de ese prodigioso invento baconiano de la historia literaria: aquí no sólo se nos hacen ver las conexiones entre los libros, sino que se borda con los hilos secretos de las alusiones y las repe-

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

ticiones, conscientes e inconscientes, que mencioné antes, esas madejas enmarañadas que unen a los libros a través nuestro.

El *sexto* método, finalmente, nos lo ha dado la tecnología más reciente: la invención de las *bases de datos*. Gracias a ellas podemos tener bibliografías cruzadas, actualizables, exhaustivas, a disposición de todos en todas partes del mundo. Sea en forma de consulta de catálogo en pantalla, de discos compactos o del Internet, tenemos hoy día acceso a información sobre libros que en otras épocas sólo se habrían soñado.[1] Algunas de esas bibliografías van acompañadas de reseñas más o menos interesantes (y en las que, cosa nueva, se invita a los lectores a participar, como en el caso de www.amazon.com), otras son nudas y desoladas.

7

Pero volvamos a las bibliotecas, las reales, no las virtuales. Esas lecciones que aprendí en casa y vengo de comentar hicieron de mis visitas a esa mayor biblioteca que era la escuela secundaria el inicio de una gran aventura bibliográfica y bibliotecaria en la que estoy inmerso todavía. En mis años ulteriores, salido de la adolescencia y salido de Guadalajara, he conocido todo tipo de bibliotecas, grandes y pequeñas, tanto de libre acceso como cerradas y exclusivas, a veces de consulta local y a veces de préstamo con duración mezquina o generosa, en varias ciudades y aún pueblos de la república, y en varios países de Europa y América, en los que, como dijera Borges, "he peregrinado en busca de un libro".

---

1 Cuando escribí este texto no existían, o al menos yo ignoraba que existieran, páginas tan generosas como Google Books o Internet Archive (que ofrecen una cantidad verdaderamente apabullante de libros en griego, latín, inglés, francés, alemán, italiano y español copiadas de las grandes bibliotecas universitarias del mundo tanto en versión facsimilar como transcrita) y Gallica (que ofrece otro tanto de la colección de la Biblioteca Nacional de Francia). Hay otras muchas iniciativas (como el "Proyecto Gutenberg" en que participan voluntarios de todas las naciones, "Les classiques de sciences sociales" de la Universidad de Quebec, o la biblioteca "Cervantes Virtual" en nuestra lengua) que son inmensamente meritorias, y cuyo número aumenta día con día. Este sí que es un paraíso para los amantes de los laberintos que vivimos en el tercer mundo, y ciertamente destruye una buena parte de las excusas típicas de "que no tenemos bibliotecas".

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Algunas de esas bibliotecas han sido especialmente severas y majestuosas, como la de la ciudad de Barcelona o la Biblioteca Widener de la universidad de Harvard; otras brillantes y hasta apabullantes, como la Biblioteca Nacional de Francia o la Biblioteca Británica, otras sin particular encanto arquitectónico, sino hipermodernas y funcionales, como la del Archivo Estatal de Berlín, la de la ciudad de Colonia, la de la Universidad de California en Los Ángeles; algunas supersecretas y accesibles sólo a los iniciados, como la de la École Normale Supérieure, o con reglas absurdas de admisión y préstamo, como la de la Sorbona; otras sin regla alguna y con una hospitalidad extraordinaria, como la de la Universidad de Tulane en Nueva Orléans o la de la Universidad de Victoria en Canadá; algunas luminosas y de trazo sencillo y transparente, como la biblioteca de historia de la filosofía de la Universidad de Düsseldorf o la de la Universidad de California en San Diego; otras obscuras, cavernosas y llenas de misterio, como la de la Universidad de British Columbia en Vancouver o la de la Universidad de Californa en Berkeley. Pero todas, todas sin excepción, han sido laberintos extraordinarios, inicios de aventuras intelectuales apasionantes, lugares de encuentro y descubrimiento. A veces me digo, después de visitar alguna que lo encontrado y descubierto en ella es tan importante para mi trabajo, mi formación y la elaboración de mis ideas que hubiera sido una gran desgracia personal no haber visitado esa biblioteca en el momento justo en que lo hice. Luego pienso que esa visita, como todas las visitas y todos los viajes –y una de las razones más importantes, si no la más importante, de mis viajes, es justamente visitar bibliotecas–, es algo fortuito, contingente, accidental, azaroso, en todos los sentidos importantes imprevisible, algo que tan fácilmente fue como pudo no haber sido; y cuando lo pienso me entra una especie de angustia de pensar en todas aquellas visitas, mucho más numerosas, que no fueron, que pudieron haber sido, pero la fortuna que rige todas las cosas impidió que ocurrieran, y pienso entonces, casi sudando, en todos los libros y todos los descubrimientos que no hice, justo porque no estuve en el lugar oportuno en el comento correcto. Finalmente, me tranquilizo diciéndome lo que enuncié al principio: qué bueno que existan todos esos libros que no he leído, todos esos libros

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

que me faltan por descubrir, todas esas revelaciones que tal vez todavía pueda hacer en el futuro.

Leí en algún lugar que todos los libros que uno no ha leído son otros tantos reproches. Creo que sé lo que quiso decir quien lo haya dicho, pero no estoy seguro de quererlo subscribir: los libros no nos reprochan, nos invitan. Son suaves y silenciosamente seductores, pero sobre todo: *no son celosos*. Cada uno de ellos no solamente nos dice esto o aquello, sino que sobre todo nos remite a otro libro, a todas esas cosas que no dice, pero que –como cada uno de ellos nos indica una y otra vez, y de múltiples maneras– hay otro libro u otros libros que sí las dicen. Atendiendo a esa suavidad, seducción y silenciosa reorientación, el académico se interna cada vez más profundamente en ese laberinto de los libros del que nunca más saldrá sino muerto. Pero ese laberinto en el que está perdido, irremediablemente perdido, donde sólo hay orientación local, donde cada vez es un libro determinado que lo envía a otro libro determinado que está un poco más adentro en ese laberinto que nunca termina; ese laberinto de los libros no es un destino lamentable. Al contrario: morir en ese laberinto, buscando otro libro, otra referencia, otra revelación, es lo mejor que le puede pasar al académico. Señoras y señores: la biblioteca es un laberinto del que nadie que lo conozca de veras quiere salir nunca. Muchas gracias.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

XIX. ¿Cómo se podría enseñar a escribir en la escuela?*

Advertencias (captatio benevolentiae)

Si el título de estas notas suena especulativo ("¿cómo se *podría* enseñar a escribir...?), es porque, en efecto, *es* especulativo. Y no puede ser otra cosa, porque no sé nada de cierto sobre el tema.

Puede ser que el lector o la lectora tampoco sepa nada de cierto sobre el tema; pero si esto fuera así, no estoy necesariamente en buena compañía: el no estar solo es flaquísimo consuelo. Y es que la cosa tiene su importancia.

---

* Contribución al simposio *Mitos y realidades del desarrollo lingüístico en la escuela*, El Colegio de México, México, D.F., 21 de Noviembre de 2000. Puede tener interés para el lector el resumen que hice entonces para los organizadores: "Después de algunas advertencias a las que nadie prestará atención (como a todas las advertencias) y de enumerar algunos principios (que todo mundo aceptará porque no hay nada más hermoso que los principios; pero que todo mundo violará porque es cosa dura seguirlos de verdad), paso a narrar mis experiencias con la escritura, que espero sean amenas, y que en todo caso constituyen el fundamento de todo lo que puedo decir. Todo eso es preparación para el núcleo duro de mi presentación: una brevísima historia de los estudios clásicos sobre el lenguaje oral y escrito, su malversación y olvido, completadas con algunas indicaciones relativas a aportes recientes, unos importantes y otros probablemente prescindibles. Sobre la base de esta historia procedo entonces a responder a la pregunta del título y a sugerir un magno proyecto de investigación, tanto teórico y práctico, que mucho me temo nadie querrá financiar, pero que representa la única posibilidad seria que se me ocurre de que en este país se enseñe y se aprenda de una buena vez a escribir. Si el tiempo alcanza, describo un problema fundamental de la enseñanza (los tipos de texto escrito) y doy ejemplos concretos de ejercicios de escritura que pudieran ser implementables sobre la base de todo lo dicho antes (y en particular, de la investigación propuesta)."

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

¿Cuál es esa importancia? Ciertamente yo no lo sé: ¿lo sabe el lector? No creo; pero lo bueno es que *sobre esto no tengo que decir nada*. Simplemente supongo que los y las lectoras comparten la idea de que se trata de algo importante. Y como dicen los españoles: ¡ahí que le vamos!

No es, por supuesto, totalmente correcto –nunca lo es– que no voy a hablar de la importancia de la escritura; sí que voy a hablar, sólo que no *directamente*. Y más vale; porque hasta al más pintado se le escapan muchas tonterías cuando emprende la tarea de explicar por qué es valioso algo que él y otros creen valioso.

Por otra parte, lo que digo lo digo de todas maneras desde la más profunda de una de mis muchas ignorancias: enseño a nivel de postgrado (donde el no saber escribir está muy extendido, pero donde no se suele enseñar a escribir) desde hace muchos años; mi experiencia docente en licenciatura fue corta (dos años) y desdichada; en preparatoria aún más corta (un semestre) y aún más desdichada; de secundaria y de primaria no sé nada y creo que tampoco quiero saber nada. Quien piense que por ello todo lo que diga está descalificado de antemano, puede que tenga toda la razón. Y si la tiene, probablemente todo lo que voy a decir no merece la pena. Comoquiera, *for what it's worth*, más adelante diré algo sobre mis experiencias reales.

Finalmente, nadie puede hablar realmente de saber escribir en abstracción de saber leer, y más generalmente de saber entender y saber hablar. Sin embargo, todo mundo lo hace, incluyendo yo aquí. Pero que todo mundo lo haga no reduce el absurdo.

Este texto tiene seis partes, incluyendo ésta. La parte llamada "disciplinas" más abajo es la central. En el centro de ella está la retórica. Este texto incorpora formas retóricas en el modo como está construida, tratando así de ilustrar *in actu* de qué se está tratando aquí.

Principios (exhortatio)

Si esto fuese un ensayo escrito con todas las de la ley, y no más bien notas que alguna vez acompañaron una presentación oral, iría yo exhortando

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

a mis lectores a atender a una serie de principios que me parecen o bien evidentes o bien eminentemente plausibles a la luz de la experiencia (al menos de *mi* experiencia, de la que hablo en la siguiente sección). Como no hay tiempo para componer esto en forma de ensayo con todas las de la ley, debo lanzar todos los principios de una buena vez. Son diez principios simplemente porque 10 es un buen número (redondo, sencillo, agradable), no porque no pudieran ser nueve u once.

I. Saber escribir no es ser inteligente ni hace inteligente (o buen académico, buen investigador, buen pensador, etc.). Saber escribir es justamento eso: saber escribir. Eso y nada más; pero tampoco nada menos.

II. Saber escribir es algo que se aprende. Consiste en un conjunto de trucos, recetas, atajos, acomodos, estrategias, reglas, excepciones de reglas, extensiones de reglas, etc., que *cualquiera* en principio puede aprender. Cuando las aprende y las utiliza, sabe escribir; eso es todo. No hay misterio. Saber escribir no hace a nadie un gran autor ni un gran pensador; simplemente le permite escribir. Si lo que escribe es basura, será basura bien escrita; si está bien pensado, serán buenas ideas bien escritas.

III. Antes que nada, se enseña a escribir escribiendo; pero para ello quien enseña debe: (*a*) graduar los ejercicios –porque el escribir es un *gradus ad Parnassum*– y (*b*) calificarlos y corregirlos. Enseñar a escribir es trabajo arduo; y requiere, por parte de quien enseña, una cierta idea de lo que está bien y lo que está mal, de lo que es progreso y lo que es retroceso, en fin: juicio, criterio, discreción, gusto.

IV. Correlativamente, se aprende a escribir escribiendo. Saber escribir no es saber esas cosas que sabe el que enseña a escribir. Con repetir esas cosas no se gana nada; pero tampoco con teorizar y reflexionar. Lo único que permite al aprendiz llegar a escribir bien es escribir y escribir y escribir. Las correcciones que se le hacen no tienen ningún valor si no se ponen en práctica de tal manera que se absorban y se olviden, es decir se vuelvan un puro saber escribir.

V. Una cosa es saber escribir –otra cosa saber *qué es* escribir. Lo primero es anterior a lo segundo; como siempre se parte de una ἐπιστήμη πρακτική para hacer una reflexión (θεωρία). El que quiera *enseñar* a escribir, tiene que dominar la ἐπιστήμη θεωρητική.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

VI. Saber escribir es una cosa relativa: siempre hay quien sabe escribir mejor que otro, y viceversa. Pero tiene sentido hablar de que en algunas partes se escribe mejor que en otras. Cuando en lo que sigue digo cosas como estas, hablo de medias: promedios, modas y medianas; hablo *en general* (ὡς ἐπὶ τὸ πολύ).

VII. Pero saber escribir es una cosa relativa en un sentido todavía más profundo: se trata de un concepto no dicotómico, aunque así se lo use una y otra vez (aparentemente sin cansarse nunca de hacer eso). Pasa lo mismo que con saber leer.[1] De hecho, pasa lo mismo que con saber hablar una lengua, que es algo que engloba cuatro cosas (hablar, entender, leer, escribir), cada una en múltiples modalidades (según situaciones, registros, códigos, propósitos, talentos, etc.).

VIII. Escribir es siempre escribir para alguien. Si no se tiene claro el destinatario la tarea de escribir es insoluble. De hecho, me parece que el famoso terror ante el papel blanco es en grandísima medida la incapacidad de imaginarse quién va a leer lo que uno quiere escribir, quién puede tener interés en leerlo o cómo hacer para que lo entienda.

IX. Escribir es siempre escribir con un propósito. Según el propósito es la escritura. Tener un propósito para escribir (y tenerlo claro) no es algo que se pueda enseñar cuando se enseña a escribir; pero una vez que se tiene tal propósito, se puede enseñar –y aprender– a escribir de la manera apropiada, es decir cumpliéndolo.

---

1 En una tesis doctoral reciente se pone de manifiesto que las prácticas de lectura dependen del tipo de texto que se lee, del tipo de lector y del tipo de propósito que tal lector tiene para leer tal texto (Peredo 2002). Al menos otro tanto debiera hacerse al hablar de la escritura; y de hecho también al hablarse de las habilidades orales correspondientes (entender y hablar). No es lo mismo escribir una carta que llenar un formulario; ni lo mismo es escribir una carta de amor que una carta de intención para ingresar a un posgrado; y llenar el formulario de hacienda requiere habilidades distintas que llenar un reporte clínico en un hospital. Toda esta diversidad y multiplicidad se nos olvida fácilmente cuando hablamos, en altísimo tono académico, de la lectura o la escritura. Sin duda los libros de texto más recientes hacen referencia a esa diversidad, cuando p.ej. proponen que se enseñe a los niños a escribir recados tanto como a escribir cuentos; pero no hay un esfuerzo sistemático por clasificar y ordenar los tipos de texto que existen, así como sus reglas particulares; y sobre todo: cuando discutimos el problema cultural o pedagógico con gran facilidad recaemos en un falso supuesto de uniformidad. De hecho, estos apuntes no están totalmente exentos de esa falla; pero quisiera al menos dejar constancia que la discusión futura de estas cuestiones no puede ignorar la complejidad real de las cosas.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

X. Aunque en primer lugar se enseña y aprende a escribir escribiendo, en segundo, tercero y enésimo lugar se enseña y aprende a escribir de muchas maneras, entre otras: leyendo, hablando, discutiendo, analizando, resumiendo, etc. Una vez más: todo depende de qué se escribe y para qué y para quién se escribe.

Experiencias (narratio)

Los principios expuestos antes de manera sucinta se basan en mis propias experiencias, las cuales son de cuatro órdenes cognitivos y cuatro tonos emocionales:

(α) Como propio aprendiz en primaria, secundaria, preparatoria, en México puedo decir que no se me enseñó a escribir, con una sola excepción de la que hablo en (β). Esto fue vivido por mí de entrada como la experiencia de una *brecha*, digamos como si entre quienes escriben y nosotros alumnos existiese una especie de barrera natural e insalvable. Como desde los siete años desarrollé un gusto ávido por la lectura, en relativamente poco tiempo aprendí a discriminar entre buenos autores y autores mediocres, malos o pésimos. Pero eso no disminuyó jamás la sensación de una brecha; antes al contrario la aumentó: los escritores del segundo grupo eran probablemente el resultado de querer hacer lo que sólo aquellos elegidos pueden hacer.

(β) La excepción citada fue a los 15 años cuando el maestro de una cosa que se llamaba entonces "preceptiva literaria" desechó en 1º de preparatoria el libro de texto (si no me equivoco era *El galano arte de leer*), nos puso a escribir a lo largo de todo el año y nos corrigió nuestros torpes intentos. No sé cuán significativa es esa excepción, ya que, como siempre en estos casos, fuimos pocos quienes arrancamos de allí para tomarnos en serio este asunto de escribir. Comoquiera que ello sea, aparte de este maestro nadie más antes o después me propuso ejercicios de escritura; pero, a partir de esa experiencia, me inicié como escritor autodidacta, cuya disciplina autoimpuesta comenzó a generar textos más o menos desamparados hasta sufrir una tremenda crisis a los diecinueve años, de la que sólo me sacó la lectura de la incomparable *Autobiografía* de Collingwood

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

(1939). De ella aprendí (entre muchas otras cosas) que para escribir hay que pensar, y para pensar hay que saber cosas. Invirtiendo mis prioridades fui avanzando a trompicones en el difícil arte de escribir por una serie de ejercicios autoimpuestos, de todos los cuales fue la experiencia –a los veintiocho años– de escribir mi tesis doctoral (poco más de 100 páginas) la más iluminadora y decisiva: a partir de ella puedo decir que, al menos subjetivamente, no tengo problemas para escribir; pero confirmo día a día que a más se sabe, mejor se piensa, y cuanto mejor se piensa, más fácilmente se escribe. No tener problemas para escribir significa, en términos de (α), que la experiencia de una *brecha* insalvable se transforme en la experiencia de *franquear* la brecha.

(γ) Pero esta doble experiencia de *brecha*, primero insalvable y luego salvada, la viví como una *falta* cuando fui estudiante universitario en Alemania. En efecto, observando a mis compañeros y comparándome con ellos, advertí que lo que había yo aprendido con muchos trabajos y a partir de una autodisciplina pesada y constante, eran en su mayoría cosas que ellos habían recibido como parte de su instrucción en primaria, secundaria y preparatoria. Me di cuenta, con otras palabras, que yo había sido *privado* de algo, y conmigo todos los que conmigo habían pasado por las aulas mexicanas. Aprendí también al mismo tiempo que escribir es algo que se puede enseñar, que se ha enseñado durante siglos, e incluso (más recientemente) que incluso en México se enseñó también durante siglos, hasta que –por razones históricas que seguramente los expertos conocen– se dejó de enseñar.[2]

(δ) A mi regreso a México he tenido, finalmente, la experiencia de enseñar, como dije antes, en los niveles de bachillerato (un semestre), licenciatura (dos años) y posgrado (nueve años).[3] Enseñar ha sido para mí muy

---

2 La lectura, un tiempo después, del estupendo curso de Durkheim (1904, en Halbwachs 1938) y la bellísima monografía de Marrou (1948) sobre la historia de la educación confirmaron esta experiencia vivida y la convirtieron en una convicción históricamente fundamentada. Desde entonces recomiendo ambas obras a aquellos estudiantes que se interesan por estas cosas, aunque hasta ahora ninguno de ellos parece haber seguido mi consejo.

3 Eran once cuando pronuncié mi intervención; son diecisiete en el momento de revisar este capítulo para el libro que el lector tiene en sus manos. Lo único que ha cambiado es que me he dedicado con más especial ahínco a introducir nuevos métodos y nuevas técnicas con el fin

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

primordialmente enseñar a pensar, para lo cual hay que enseñar a hablar, entender, leer y escribir. Pero, a diferencia de mis maestros en Alemania, no he podido contar con una instrucción previa satisfactoria anterior en mis estudiantes. Ha sido entonces una experiencia de *dificultad*, casi por momentos de *imposibilidad, impotencia, desesperación*. Querer substituir lo que debió aprenderse en primaria y secundaria es una tarea que recuerda los mitos de Sísifo, Penélope y Tántalo juntos, mezclados y mutuamente potenciados. No creo haber hecho sino, en el mejor de los casos, modestas reparaciones y remiendos. Pretender más en nuestras condiciones sería megalomaniaco.

En México no se enseña a escribir; no se aprende a escribir; no se sabe escribir. Y la cosa no queda en los niños de la escuela: se extiende a las secundarias, las preparatorias, las licenciaturas, los postgrados, las profesiones; es más: ni siquiera los que supuestamente se dedican a escribir saben escribir. Basta comparar periódicos, revistas, reportajes televisivos, etc., uno a uno entre países como México y Alemania, Inglaterra, Francia, Italia, Estados Unidos, Canadá, Australia. No pongo ejemplos de otros países, porque no conozco ejemplos de otros países; pero seguramente los habrá. Quien en México sabe escribir –y hay muy pocos– son excepciones; y la pregunta es cómo lo lograron; porque lo que es la escuela (en el más amplio sentido de la palabra) no se les enseñó. De eso estoy convencido, aunque nada me gustaría más que estar equivocado.

Para repetir lo dicho en (γ), una de las cosas que más me maravilló en Alemania cuando hice mis estudios universitarios es que mis compañeros sabían escribir. Las cosas que sabían eran cosas que yo también sabía; pero yo sabía que no las sabía por la escuela. Las había averiguado por mi cuenta, y con muchos trabajos.

Eran cosas sencillas, cosas que no requieren tecnología, cosas baratas, cosas que se saben desde hace muchos siglos; qué digo siglos: milenios.

---

de enseñar a escribir (y a leer) como parte de mi trabajo docente. En posgrados orientados a la investigación más particularmente he venido diseñando en los últimos años algo que llamo para mis adentros "redacción avanzada", que consiste, para decirlo llanamente, en mostrar a los estudiantes cómo escribir es un instrumento para pensar de manera más clara y acuciosa. Espero publicar algo sobre el tema próximamente.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Cosas que están escritas, que llevan nombres conocidos, *pero que no se conocen*. La paradoja daría para reír; pero no sé si reír es la reacción apropiada. Volviendo a mi experiencia en Alemania (luego confirmada en Francia e Inglaterra), yo aprendí a escribir escribiendo, sin maestro, sin disciplina. Lo cual ha tenido ventajas y desventajas; pero no es eso lo que importa aquí. Lo que nos interesa, espero, no es el saber escribir como tal sino el enseñar a escribir.

Mi experiencia en México no es que los mexicanos no sepan pensar; no sé siquiera si sepan mucho menos que otros (en el sentido de saber las materias). De hecho, cuando hablo con ellos, y cuando ellos me hablan a mí, o cuando –como con estudiantes– los pongo a hablar entre ellos, lo que me muestran es lo que he visto en todas las partes del mundo donde he estado (y en donde en general se sabe escribir): que son tan inteligentes, agudos, buenos para razonar como cualquiera o como la mayoría. En el nivel en que uno (como maestro) puede juzgar esto, no hay diferencias dignas de mención. Pero esto es lenguaje oral; el lenguaje escrito es otra cosa por completo. Cuando escriben, parecen tontos, torpes, simples, incoherentes, ignorantes. No lo son; pero lo parecen.

Ahora bien: ¿cuáles son esas cosas que he dicho que se saben desde antiguo, que se enseñan y aprenden desde antiguo, que deberían enseñarse y aprenderse desde muy chicos, paso a paso y con constancia? No son otra cosa que saberes de saberes, es decir: *disciplinas*.

Disciplinas (expositio)

La más antigua reflexión sistemática sobre el lenguaje de que tengamos noticia escrita, clara e irrebatible se da más o menos al mismo tiempo (entre los siglos VI y V antes de nuestra era) en dos lugares enormemente distintos desde el punto de vista económico, social, cultural y religioso: la India y Grecia. En la India la reflexión se constituye como *gramática*, en Grecia se constituye como *retórica*. En ambos lugares podemos decir que el primer manual científico trata del lenguaje, si bien desde perspectivas diversas (para Grecia véase Fuhrmann 1960, para la India Lepschy 1990, cap. 2).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

De la India no hablo, porque no sé nada que valga la pena decir aquí. Pero reitero que la reflexión inicial de los griegos sobre el lenguaje es en términos de retórica. En esta reflexión lo importante es aprender a hablar bien –es decir, convincentemente– delante de un público muy grande (los tribunales griegos podían tener varios centenares de jueces). Para aprender eso era necesario pensar sobre muchas características del lenguaje, p.ej. sobre la estructura de un discurso (en particular cómo empezarlo y cómo terminarlo), la diferencia entre narrar, exponer y argumentar, la conveniencia de variar la entonación y el vocabulario, de evitar ciertas frases vulgares y aprovechar el efecto de las nobles y solemnes, etc.

Al hilo de semejantes reflexiones aparecieron en los primeros manuales de retórica los elementos de lo que serían después las disciplinas separadas de la *lógica* y la *poética* (siglo IV a. C.), la *filología*, la *lexicografía* y la *gramática* (siglos III y II a. C.). Estas cinco disciplinas, junto con la retórica, constituyen la herencia fundamental del mundo griego a la tradición occidental. Podemos describir sus cometidos brevemente como sigue:[4]

- La *lógica* trata de la estructura del razonamiento correcto como la base para la constitución de las ciencias; se ocupa así del análisis de los argumentos, la clasificación de sus usos (p.ej. analíticos, dialécticos, erísticos) y la detección de argumentos falaces o defectuosos (sofísticos); en su surgimiento nacen los primeros conceptos gramaticales, en particular los de sujeto y predicado (parcialmente confundido con los conceptos de nombre y verbo) y la diferencia entre oración afirmativa, interrogativa y optativa (aunque no hay concepto de oración como tal).
- La *poética* trata de los géneros literarios, de las características de las artes verbales, del uso de las estructuras silábicas y los patrones de acentuación en la prosa y la poesía; esos problemas conducen a la

4 Sobre la historia de la retórica en occidente se puede consultar con provecho Martin (1974) y Kennedy (1994, 1999). Para la historia antigua de la lógica véase Kapp (1942), Prior (1976) y Everson (1994). Para la poética antigua véase Kennedy (1989) y Alsina (1991). Para la historia de la filología, incluyendo la gramática y la lexicografía antiguas, véase Gudeman (1894), Sandys (1915), Pfeiffer (1968) y Kennedy (1989). Para un tratamiento de los estudios del lenguaje que se traslapa con, pero va más allá de, este capítulo, véase Leal (2003c).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

primera clasificación de las palabras y las primeras nociones fonológicas y morfológicas.

- La *filología* (o *crítica*) trata de los libros antiguos y cómo leerlos, analiza las estructuras gramaticales, las figuras retóricas y el estilo de los autores, enseña a conectar los autores entre sí y a reconstruir su pensamiento; en ella se funden la retórica, lógica y poética antiguas y por ella nacen la lexicografía y la gramática; incluye lo que se ha llamado la "hermenéutica antigua".
- La *lexicografía* se constituye como auxiliar de la filología, ya que la construcción de listas de vocablos (vocabularios o léxicos), especialmente los caídos en desuso, son una condición para comprender a los autores.
- La *gramática* también se constituye como auxiliar de la filología, tomando prestados muchos conceptos de la retórica, la lógica y la poética y redefiniéndolos y recombinándolos a fin de producir los elementos del análisis sintáctico, en particular el concepto de oración; se consolida la clasificación de las palabras (las "partes de la oración") y la idea de formas de las palabras (lo que se llamará después la "morfología").

Con la escisión del mundo antiguo en dos, esta herencia queda salvaguardada sólo en la parte oriental (gracias al florecimiento del Islam), mientras que la Europa occidental sumida en la barbarie apenas logra mantener vivas las partes más áridas y formales así como las menos necesitadas de erudición; se constituye así el *triuium* compuesto de una versión reducida de la *retórica*, la *lógica* y la *gramática* (véase Durkheim en Halbwachs 1938, caps. II-V).

Esta barbarie en que cayó entonces la reflexión lingüística ha regresado a nuestro país *with a vengeance*, por cuanto la única enseñanza sistemática que imparten las escuelas primarias es una versión aun más reducida del *triuium*, es decir la pura *gramática*, que se separa completamente de lo que en la enseñanza media y media superior se llama "literatura", que no es sino una versión simplificada hasta el absurdo de *retórica*, *poética* y *filología*. En cuanto a la *lógica*, se la enseña también en forma reducida

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

y en completa separación de las demás disciplinas y aún diría separada de toda reflexión sobre el lenguaje. La *lexicografía* está en peor estado aún, por cuanto sólo quedan de ella las "etimologías grecolatinas" y apenas puede decirse que se enseñe a los niños y jóvenes a usar con propiedad (es decir, con rigor y constancia) los diccionarios.[5]

La tradición riquísima de que somos supuestamente herederos ha sido hasta tal punto malversada que la mayoría de las personas tiene las nociones más primitivas y erróneas sobre el lenguaje que se pueda uno imaginar. Sin embargo, muchas investigaciones sobre el lenguaje, que arrancan de los problemas de las ciencias sociales, las ciencias cognitivas o las neurociencias, son hechas todavía por investigadores serios cuya única ocupación sistemática con el lenguaje es la que reciben de la escuela. Semejante ignorancia afecta los conceptos, métodos y resultados de esas investigaciones de modos sutiles e insidiosos (un ejemplo de ello se discute en Leal 1996).[6]

Ahora bien: desde el Renacimiento (entendido como la recuperación de los bienes culturales de la antigüedad) hasta el presente, se han propuesto algunas modificaciones a las seis disciplinas, las cuales no son todas para mejor.[7] Sin embargo, creo que hay al menos cuatro nuevas disciplinas que, usadas con moderación, sensibilidad y buen juicio, pueden efectivamente aportar cosas buenas a la enseñanza de la escritura, que describo a continuación por orden aproximado de aparición en el tiempo):[8]

---

5 Advertencia a los lingüistas mexicanos: hablo aquí de la enseñanza escolar, no de las meritorias investigaciones que sobre la fonología, sintaxis y léxico tanto del español como de las lenguas indígenas de este país se vienen llevando a cabo, sobre todo en los últimos 20 años, en los que la lingüística ha avanzado de una manera y a un ritmo sorprendentes.

6 Hay, por otro lado, una loable iniciativa reciente de algunos lingüistas para investigar las concepciones populares sobre el lenguaje (Niedzielski & Preston 2000); gracias a este tipo de investigación será posible comprender mejor la magnitud y características del problema cultural al que nos enfrentamos.

7 De hecho, hay evidencia de que la usual beatería sobre el Renacimiento se basa en la ignorancia de los logros de la tan calumniada Edad Media (cf. Franklin 1985).

8 El lector encontrará una deliciosa introducción a la historia de la crítica moderna en Grafton (1997). Para la historia de la gramática histórica y la teoría y tipología lingüísticas en el marco de la larga historia de la reflexión sobre el lenguaje, véanse las grandes obras que coordinaron Sylvain Auroux (1989, 1992, 2000) y Giulio Lepschy (1990, 1994). En cambio, no puedo recomendar ninguna historia sobria de los impresionantes progresos de la descripción y teoría

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

1. La CRÍTICA MODERNA, que cristaliza en los siglos XVI y XVII, toma forma clásica en el XVIII, y recibe los aportes del historicismo alemán en el XIX (especialmente la *Begriffsgeschichte*, la *Wortgeschichte*, la *Ideengeschichte*, la *Problemgeschichte*). Esta crítica tiene la ambición de la totalidad, como se muestra notablemente en el concepto de *literary history* de Sir Francis Bacon: la idea de una historia total hecha sobre la base de todo lo que se ha escrito dentro de una sociedad, cultura, nación. (De ella conviene distinguir la "historia de la literatura", a veces llamada "historia literaria" para confundir a los incautos, y que se distingue de la idea original por una discriminación poco clara en sus criterios de la "buena" o "bella" literatura.) Gracias a la crítica moderna nace, primero, la *filología clásica* (estudio histórico de la literatura griega sobre la base de ediciones precisas de los textos) y, después, las *filologías modernas* (en principio lo mismo, pero aplicada a las literaturas europeas según la lengua o la familia de lenguas, y con atención a los cambios en la transmisión de los textos que introduce la invención de la imprenta).
2. La GRAMÁTICA HISTÓRICA (siglos XVIII-XIX). Desde la antigüedad existía la sospecha de que el latín y el griego clásicos eran lenguas emparentadas, pero no existían pruebas fehacientes de ello. Gracias al conocimiento cada vez mejor de la lengua clásica de la India, el sánscrito, un grupo de estudiosos de las lenguas entre finales del siglo XVIII y comienzos del XIX logran demostrar el parentesco entre las tres lenguas a través de la comparación sistemática de sus vocabularios. Las diferencias fonológicas entre las palabras de una lengua y sus correspondientes ("cognados") en otra se intentan explicar mediante "leyes fonológicas", dando lugar así a la gramática histórica o gramática comparada, que primero se ejerce sobre las lenguas clásicas, luego sobre otras lenguas emparentadas hasta postular la existencia de un antepasado común, el "indoeuropeo". Más adelante los métodos

---

lingüísticas de los últimos 50 años; pero el lector curioso y dispuesto a correr riesgos podría intentar leer algún libro de texto introductorio (p.ej. el de Croft 2003). En cuanto a la historia de la lógica matemática, se puede consultar todavía con provecho la obra clásica de William y Martha Kneale (1962), quienes la sitúan en el contexto de la historia general de la lógica.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

de la gramática comparada se aplicarán al estudio de los subgrupos indoeuropeos (lenguas romances, lenguas germánicas, lenguas eslavas, etc.), dando lugar al correspondiente lingüístico-histórico de las filologías modernas.

3. La TIPOLOGÍA LINGÜÍSTICA (siglo XIX). Era natural que esos métodos se comenzasen a aplicar a otras familias de lenguas. Cuando esos nuevos campos de aplicación correspondían a lenguas dotadas de una literatura escrita, estamos todavía en la misma longitud de onda de los estudios indoeuropeos; pero según se van extendiendo las conquistas de los europeos en todo el mundo, comienzan a aplicarse los métodos comparativos a las lenguas de los "pueblos sin historia", que o no tienen una literatura escrita o la que tenían fue destruida. Este tipo de estudios, potenciado por la transformación "estructuralista" de la gramática histórica que tiene lugar a fines del siglo XIX y comienzos del XX da lugar a la lingüística contemporánea, dentro de la cual la tipología (comparación sistemática de las lenguas independientemente de su parentesco) ha ocupado desde el principio y hasta el presente un lugar central.

4. La LÓGICA MATEMÁTICA (siglo XIX). Tras la invención del cálculo infinitesimal por Newton y Leibniz en el siglo XVII van surgiendo en el XVIII cada vez más desarrollos y aplicaciones, pero junto con ellas nuevas dudas y preguntas sobre la validez y legitimidad, a lo bien fundado de tan poderoso instrumento. Estas dudas dan lugar a lo largo del siglo XIX a la búsqueda de una fundamentación rigurosa de las nuevas matemáticas. En este contexto surge en la segunda mitad del siglo XIX –de manera completamente independiente de los estudios literarios y lingüísticos mencionados antes– una nueva disciplina, la "lógica matemática", una de cuyas consecuencias es un estilo de analizar el lenguaje (llamado variamente "crítica", "filosofía" o "lógica" del lenguaje, a veces "semántica formal" o "semántica lógica"), que habría de fecundar la teoría lingüística en la segunda mitad del siglo XX.

Cabe señalar que la retórica y la dialéctica antiguas han recibido ciertos impulsos en los siglos XIX y XX que están llamados a tener gran importancia,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

una vez que los prejuicios usuales acaben de disiparse y el trabajo interdisciplinario arranque en serio, pero que ya ahora podrían ser de utilidad. De entre ellos destaco los que me han impresionado más (es una lista construida de prisa y según los azares de mi vida y memoria, pero tratando de guardar un cierto orden cronológico):

- el análisis de las falacias de Jeremy Bentham (Dumont 1816, Bowring 1843)
- la renovación de la hermenéutica por Friedrich Schleiermacher (1829; véase Lücke 1835, Gadamer 1960, Bruns 1992)
- la sistematización de la erística por Arthur Schopenhauer (1830, cf. Moreno Claros 1997)
- la "gramática del asentimiento" del cardenal Newman (1870)
- la teoría de las "derivaciones" de Vilfredo Pareto (1916)
- la renovación del diálogo socrático por Leonard Nelson (1922)[9]
- la oposición de oralidad y escrituralidad (los pioneros de esta investigación fueron Parry 1928 y Havelock 1963)
- la "lógica de las preguntas y las respuestas" de R.G. Collingwood (1939)[10]
- la teoría de los "motivos" de Kenneth Burke (1945)
- la renovación de la tópica por Theodor Viehweg (1953)
- la "nueva retórica" de Chaïm Perelman[11]

---

9 El método socrático o neosocrático, como a veces se lo llama, fue creado durante la primera guerra mundial en el marco de los seminarios de filosofía de Nelson en la Universidad de Gotinga. A petición de una asociación pedagógica expuso por única vez los principios del método en 1922. Dicha exposición fue publicada a su muerte en Nelson (1928) y existe traducción al español (Guariglia 1974: 119-169). Una revisión de la literatura sobre el tema en Leal (2004[a]). Para mayor discusión de la técnica véase también Leal (2001[a]).

10 Según reporta el propio Collingwood en su autobiografía (1939), su lógica de las preguntas y las respuestas fue concebido alrededor de 1917, aunque el manuscrito original está perdido. Gadamer, quien promovió la traducción de la autobiografía de Collingwood al alemán, construyó su hermenéutica sobre la lógica de la pregunta y la respuesta (véase Gadamer 1960, última sección de la segunda parte).

11 Cf. Perelman & Olbrechts-Tyteca (1958). Ideas similares fueron expuestas simultáneamente en Toulmin (1958), y de hecho ya estaban *in nuce* en una obra anterior (Toulmin 1950).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

- la nueva "teoría de las metáforas" de George Lakoff (1980)
- la técnica holandesa del dilemma training.[12]

Ninguno de estos aportes se ha cristalizado en una *disciplina* propiamente dicha; pero se trata en todos estos casos al menos de conglomerados teóricos relativamente precisos y en esa medida utilizables (aunque no necesariamente compatibles entre ellos). En eso se distinguen de otros conglomerados en mi opinión bastante más difusos y aún dudosos.[13] Toda esta maraña es de mucho más difícil manejo; y por ello la moderación y buen juicio resultan bienes más escasos y preciados.

¿Qué hacer con todo ello? ¿Cómo se podría enseñar a escribir en la escuela?

Respuesta (conclusio)

¿Que cómo se podría enseñar a escribir en la escuela? Mi respuesta, si bien especulativa, tiene el mérito de ser simple: empleando una cierta mezcla de las seis grandes disciplinas clásicas que se formaron en Grecia entre el siglo VI y el siglo II antes de nuestra era (repito: hace más de dos mil años, una friolera de tiempo). Esto es lo que se hace en Europa (y tal vez en Estados Unidos, aunque de eso estoy un poco menos seguro); y parece

12 El método fue diseñado en Holanda a fines de la década de 1980 por el profesor Henk van Luijk, y ha sido desde entonces utilizado en muchas agencias gubernamentales y organizaciones del sector privado y civil. Desgraciadamente, nunca (que yo sepa) ha sido publicada una exposición formal del método. Hay información en algunas páginas de internet (<http://www.isbee.org/>, <http://www.dialogueworks.co.uk/>, <http://www.appa.edu/dilemma2.htm>).

13 Por ejemplo, las sugerencias de los teóricos rusos (formalistas, Vygotski, Bakhtin); las varias propuestas de "lógica informal" y "teoría de la argumentación" (algunas de ellas aparecen ya en el siglo XIX, p.ej. con Whewell y Peirce, pasan por los aportes de la psicología social de comienzos del siglo XX y llegan hasta las formalizaciones características de los años 70 y 80); el conjunto multiforme –o informe– conocido (o más bien confundido) como "análisis del discurso"; las diversas extensiones de la teoría original de Lakoff (p.ej. los "modelos culturales", la "psicología de los tropos", etc.); la investigación matemática (incluyendo lógica, teoría de autómatas, inteligencia artificial, sistemas expertos) del razonamiento "diagramático"; la aparición del "hipertexto" y otros fenómenos de las modernas telecomunicaciones.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

que en alguna medida funciona (o al menos funcionó: se oyen cada vez más mensajes de alarma que indican que el nivel de lectura y escritura en los países del primer mundo podría estar deteriorándose).

De hecho, lo mejor que pudiera hacerse es, *para empezar*, investigar esos métodos. Si alguien me preguntara qué proyecto de investigación financiaría yo (como quien dice, si fuera ministro de educación por un día) a fin de mejorar la educación primaria, secundaria y preparatoria, la respuesta sería simple: que se investigue la manera cómo franceses, alemanes, ingleses, italianos y estadounidenses han preparado sus mezclas de los conceptos y métodos clásicos. De hecho, ya podría ser interesante estudiar las escuelas alemanas, francesas, inglesas y norteamericanas en nuestro país. ¿Saben escribir sus alumnos? En caso afirmativo, ¿cómo se les enseña? Pero quien se encargue de todo ello no puede ser un mero especialista; tiene que ser moderado, juicioso, y sobre todo *culto* –todas ellas cualidades muy difíciles de obtener. En todo caso, es también trabajo de equipo. La ventaja es que los europeos seguramente habrán publicado evaluaciones sobre sus programas de estudio, por lo que este tipo e investigación sería relativamente barato, dado que sería investigación bibliográfica (programas, libros de texto, evaluaciones).

El *segundo* paso sería hacer estudios piloto con lo obtenido. Esto sería algo más caro; aunque mucho menos caro que editar millones de libros de texto cada sexenio.

El *tercero* enseñar a los maestros. Esto sería lo realmente caro. Y sin embargo: no tan caro como lo que estamos pagando por no saber escribir.

¿Queremos ser competitivos a nivel internacional? Saber escribir no basta ciertamente para eso; pero me parece que sí ayudaría. Pero esto ya sería entrar en la discusión de por qué saber escribir es importante; y quedamos que no íbamos a hablar de eso.

En cambio, lo que sí hay que saber es qué es exactamente lo que queremos enseñar cuando queremos enseñar a escribir.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Clasificaciones (adplicatio)

Pues bien: ¿qué clase de cosas se enseñaría a escribir escribiendo? Respuesta rápida: de todo. Para lo cual hay que saber si hay un rango de prioridades y cuál es ese rango. Ello requiere una tipología. Y aquí comienzan los problemas. Se ha intentado muchas veces, desde las viejas clasificaciones griegas (imitativo vs. descriptivo; retórico vs. dialéctico; deliberativo vs. forense vs. epidíctico; tragedia vs. comedia; épico vs. lírico vs. dramático; bello vs. sublime; útil vs. dulce) hasta las más modernas y aún contemporáneas (prosa vs. poesía; gracia vs. dignidad; ingenuo vs. sentimental; paradigmático vs. narrativo; narrativo vs. expositivo; narrativo vs. descriptivo vs. argumentativo; monológico vs. dialógico; monofónico vs. polifónico). Todas las tipologías forman parte del mismo saber transmitido y modificado. Y todas, absolutamente todas ellas tienen –y todas las que se inventen tendrán– el mismo problema: que los géneros se cruzan, traslapan y entremezclan. La cosa no tiene remedio. Y hay que tenerlo en cuenta al tenerlas en cuenta.

A estas tipologías tradicionales y aún clásicas se podría intentar añadir una tipología pura o casi puramente *sintáctica* (a saber la división en textos paratácticos vs. textos prototácticos vs. textos sintácticos; véase Peredo 2002: 75-88). Tal clasificación debería cruzarse al menos con el número de dimensiones y el carácter más o menos monológico o dialógico que tengan. Todas las divisiones tradicionales caen dentro de los textos sintácticos, lo que invita a pensar en un análisis también sintáctico puro o casi puro de esas divisiones. ¿Qué forma podría tener tal análisis? Para muestra basta un botón; y el botón de muestra que ofrezco aquí es una caracterización del "discurso científico" en la que trabajo actualmente, de la que destaco los siguiente veinte elementos:

1. Uso frecuente del verbo *ser* y otros verbos *copulativos*.
2. Uso casi exclusivo del *presente* intemporal; correlativamente, uso muy escaso de los tiempos *narrativos*.
3. Uso casi exclusivo del modo *indicativo* frente a los modos irreales.
4. Uso casi exclusivo de la *tercera persona* frente a la primera y segunda.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

5. Uso escaso y estandarizado de *verbos modales*.
6. Uso escaso de *uerba dicendi uel cogitandi*.
7. Uso frecuente de 'impersonalizadores', p.ej. *voz pasiva*, *pronombre reflexivo de tercera persona*, *tercera persona plural* 'genérica'.
8. Uso de *nombres propios* casi exclusivamente para propósitos de referencia bibliográfica.
9. Uso preferencial de *demostrativos* con referencia textual.
10. Uso frecuente de *numerales* y de *cuantificadores* genéricos.
11. Uso muy frecuente de *sintagmas nominales* genéricos.
12. Uso escaso de *adjetivos* calificativos con contenido valorativo.
13. Uso frecuente de *sintagmas nominales* complejos.
14. Uso preferencial de *nombres abstractos* y *verbos funcionales*.
15. Uso escaso y estandarizado de *adverbios modales*.
16. Uso repetitivo de los mismos *lexemas* y *sintagmas* (sin variación); correlativamente, uso escaso de *sinónimos*.
17. Uso frecuente de *oraciones* largas.
18. Uso frecuente de *conjunciones* y *adverbios* conectivos.
19. Uso frecuente de la *negación*.
20. Uso escaso y formal de *particulas discursivas*.

Las clasificaciones de texto suelen hacerse a partir de criterios funcionales (las tragedias sirven para despertar el miedo y la compasión, los textos argumentativos sirven para convencer, etc., etc.); pero esto no sirve de gran cosa. En la posibilidad de formular clasificaciones no funcionales de textos reside, en mi opinión, la contribución más importante que la lingüística puede hacer al arte de saber escribir (decir p.ej. que un texto argumentativo tiene al menos las veinte características anteriores).[14] Aprovecho aquí para decir que la lingüística no es sino una pequeña parte de los estudios del lenguaje: importante, sí; pero ni de lejos la única.

[14] Si partimos de la clasificación de los textos en narrativos, descriptivos y argumentales, se podría en principio utilizar estos criterios sintácticos para diferenciar los textos. En un apéndice coloco un cuadro, cuyo carácter especulativo quisiera enfatizar, habida cuenta de que no he hecho los conteos empíricos que se requerirían para solventarlo.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Enseñar a escribir es enseñar a escribir de todo. Es enseñar a escribir cuentos, cartas, descripciones, inventarios, listas, razonamientos, resúmenes, ampliaciones, poemas, ensayos, artículos, meditaciones, reflexiones, máximas, aforismos, chistes, anécdotas, sucesos, reportajes, fichas, monografías, entrevistas, canciones, etc.; así como estilos varios apropiados a cada uno de estos textos.

Ello debe hacerse año tras año, a lo largo de 12 años; comenzando en 1º de primaria y terminando en 3º de preparatoria. Y las miserias o migajas que se enseñan como "español" en primaria y como "literatura" en la enseñanza media superior se absorberían dentro de este programa. Se enseñaría gramática, pero no como algo aparte de saber escribir sino como parte integral e inherente de esto último (volviendo al sentido prístino de γραμματική: el arte de leer y escribir); y saber escribir se conectaría con el resto de las asignaturas. La lectura sería parte de lo mismo, p.ej. enseñando a escribir como tal o cual autor. De esto no he hablado aquí para no complicar las cosas; pero la verdad es que el que sabe escribir sabe leer; si no, está perdido. Para saber escribir, hay que saber leer; y a mejor sepa alguien escribir, mejor sabrá también leer. Y para leer, hay que entender; y para entender, hay que hablar; y para hablar, hay que escuchar. Todo es un círculo que se refuerza.

Ejemplos (exempla)

Sería absurdo pretender exponer aquí todo un programa de enseñanza. Ya he dicho que estas cosas requieren investigación; y cómo es que habría que llevarla a cabo. Creo que es la mejor manera de hacerlo; es más: no veo otra posible.

Pero podría ser útil, y hacer más claro aun eso que quiero decir si doy algunos pocos ejemplos concretos –como si dijéramos: viñetas de lo que esa enseñanza podría contener. Doy tres para no alargarme; podría dar diez, veinte, cincuenta ejemplos más, p.ej. refiriéndome a metáforas, ironía, invectiva, contraposición, amplificación, aposiopesis, redundancia, diálogo

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ficticio, énfasis relativo, ilustración y ejemplificación, uso de imágenes y gráficas, *e così via*, pero debo terminar:

1. Imaginemos que ya se ha ejercido bastante el contar historias, primero oralmente y luego por escrito. Se toma entonces un *auctor* narrativo. Se lee una de sus narraciones y se llevan a cabo los siguientes ejercicios: (*a*) volverlo a contar, ciñéndose al original lo más posible; (*b*) variar el cuento, lo que se puede hacer en distintas direcciones, p.ej. personajes, situaciones, coincidencias; (*c*) contar otro cuento en el mismo estilo.
2. Imaginemos que ya se ha ejercido bastante el discutir en clase, sopesando argumentos, p.ej. mediante alguna forma *light* de *dilemma training* o tal vez de diálogo socrático. Entonces a grupos de dos personas se da la tarea de elegir un tema y hacer que cada uno defienda un punto de vista contrario al de su compañero, pero ahora por escrito. Luego se invierten los papeles, y se trata de defender el otro punto de vista. Incluso se hacen series de escrito, réplica, contrarréplica, etc.
3. Imaginemos que ya se han expuesto y discutido en clase cosas como el uso de adjetivos. Se les da entonces a leer un texto de algún *auctor* (esto se puede hacer para distintos géneros). Se procede entonces a ejercicios como: (*a*) marcar los adjetivos en el texto y tal vez clasificarlos; (*b*) eliminarlos y discutir; (*c*) substituirlos y discutir.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Apéndice

Tabla conjetural de frecuencias de dispositivos sintácticos

USO DE	EN TEXTOS ARGUMENTALES	EN TEXTOS DESCRIPTIVOS	EN TEXTOS NARRATIVOS
tiempo (preferencial)	presente intemporal	presente intemporal	pretéritos
modo (preferencial)	indicativo	indicativo	todos
persona (preferencial)	tercera	tercera	todas
demostrativos	textual	textual	déictico
verbos copulativos	frecuente	frecuente	infrecuente
sintagmas nominales genéricos	frecuente	frecuente	infrecuente
verbos modales	infrecuentes	infrecuentes	frecuentes
verba *dicendi vel cogitandi*	infrecuente	infrecuente	infrecuente
adjetivos valorativos	infrecuente	infrecuente	frecuente
adverbios modales	infrecuente	infrecuente	frecuente
partículas discursivas	infrecuente, rígido	infrecuente, rígido	frecuente, variado
nombres propios (preferencial)	obras	obras, lugares	personas, lugares
oraciones impersonales	frecuente	regular	infrecuente
lexemas y sintagmas	rígido, repetitivo	regular	rico, variado
longitud de la oración	relativamente largas	regular	relativamente cortas
numerales y cuantificadores genéricos	frecuente	regular	infrecuente
complejidad del sintagma nominal	relativamente grande	regular	relativamente pequeña
nombres abstractos y verbos funcionales	frecuente	infrecuente	infrecuente
conjunciones y adverbios conectivos	frecuente	infrecuente	infrecuente
negación	frecuente	infrecuente	infrecuente

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

XX. La naturaleza del contrato entre don Quijote y Sancho*

En un libro tan extraordinario como poco apreciado, Jane Jacobs, la notable investigadora canadiense que nunca se ató a ninguna institución, argumenta e intenta demostrar que a lo largo de la historia humana dos grandes grupos se han enfrentado siempre, cada uno con sus valores característicos: el grupo de los guerreros y el grupo de los mercaderes (Jacobs 1993; cf. Leal 1998[b]). No puedo entretenerme mucho en la descripción de ambos, pero para los propósitos de esta conferencia baste señalar que los caballeros andantes que en el mundo hubieren sido pertenecen todos de manera natural a la estirpe de los guerreros y naturalmente comparten con ella sus valores y sentimientos. Y uno de esos valores consiste en considerar el manejo de los dineros como cosa baja y ruin que se toca con la punta de los dedos y de la que de preferencia no se habla. Parece cosa muy averiguada que don Miguel de Cervantes Saavedra tuvo en vida varios oficios, y todos ellos se sitúan por igual en este lado de las cosas. Sea como camarero, como soldado, como escritor o como alcabalero, su vida pertenece al relumbrón de las cortes y las empresas bélicas; no a la industria y el comercio, sino al vivir parasitario sobre ellas; no a la producción sino a la destrucción y el saqueo; no a la prudencia y la moderación, sino a la ira y la defensa del honor. Cervantes vivió entre duelos, fraudes, batallas, deudas y estancias

* Conferencia magistral en el *Homenaje a Cervantes en los 400 años de la publicación de la 1ª parte del Quijote*, CUCSH, Guadalajara, Noviembre 2005.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

más o menos prolongadas en prisión. Su vida fue la de un pícaro; y su pensamiento otro tanto.

Esto se podría ilustrar de muchas maneras en la la historia del ingenioso hidalgo don Quijote de la Mancha, pero como no hay tiempo de ocuparse aquí con cosas menores y detalles al margen, me centraré en la relación humana y social sobre la que descansa todo el libro. Espero me concedan ustedes que la gran novela cervantina no podría existir sin lo que podríamos llamar, con Hegel, la dialéctica entre don Quijote y Sancho. Sin el agudo y persistente contraste entre estas dos personalidades y sobre todo sin las sabrosas conversaciones que constituyen una porción considerable de la obra, no admiraríamos el talento literario de Cervantes como lo admiramos hoy.[1] Pero la base del contraste y las conversaciones, la constante de la obra toda, es esa curiosa relación entre Alonso Quijano y Sancho Panza. Pues bien, quiero recordar aquí que esa relación nace de un acuerdo, de un *contrato* entre los dos hombres. Pero los contratos son la base de la economía productiva, del comercio y de la división del trabajo. Luego, a la vista de lo dicho antes sobre vida y carácter de Cervantes, repugnarían radicalmente al modo de pensar y sentir de alguien como él, ya no se diga de alguien como don Quijote (aunque seguramente no repugnaron a alguien como Alonso Quijano antes de su locura, pues hacendado fue y para un hacendado los dineros y los contratos son cosa muy seria). De ahí la obscuridad en que deja Cervantes todo el asunto. Si nos planteamos una de las preguntas más obvias de cuantas se puedan ocurrir –a saber, ¿cómo fue que se hizo el acuerdo entre don Quijote y Sancho de tal manera que éste sirviera de escudero a aquél que se había autonombrado caballero?–, veremos que Cervantes despacha la cosa con gran brevedad (I-7):[2]

---

1 Es sabido que al concluir Cervantes su libro y lanzarlo al mundo hace exactamente cuatrocientos años no imaginó nunca el éxito de librería que estaría destinado a ser, tanto en su patria como (algo que él ya no vivió) en muchos otros países, culturas y lenguas. Este éxito que lo tomó por sorpresa derivó en el plagio del infernal licenciado Alonso Fernández de Avellaneda, una faena que obligó a nuestro autor, algo a su pesar, a volver a tomar la pluma, escribir la segunda parte del Quijote y matarlo enhorabuena a fin de que ya nadie pudiera sacarlo nuevamente a andar por el mundo desfaciendo entuertos.

2 En todo lo que sigue uso números romanos para indicar la primera y segunda parte del *Quijote* y arábigos para referirme a los capítulos contenidos en una y otra. Omito números de página,

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

> En este tiempo, *solicitó* don Quijote a un labrador vecino suyo, hombre de bien –si es que este título se puede dar al que es pobre–, pero de muy poca sal en la mollera. En resolución, tanto le *dijo*, tanto le *persuadió* y *prometió*, que el pobre villano se determinó de salirse con él y servirle de escudero. Decíale, entre otras cosas, don Quijote que se dispusiese a ir con él de buena gana, porque tal vez le podía suceder aventura que *ganase*, en quítame allá esas pajas, alguna ínsula, y le dejase a él por *gobernador* della. Con estas promesas y otras tales, Sancho Panza, que así se llamaba el labrador, dejó su mujer y hijos y asentó por escudero de su vecino.

¿No les parece sorprendente que el trato y contrato que funda toda la obra se despache de esta manera tan galante? Lo sería, en efecto, si no recapacitáramos en quién escribe y de quién escribe. Ni Cervantes ni un caballero andante están para preocuparse por los nimios y en última instancia sórdidos detalles de carácter *comercial* que sustentan la determinación de Sancho de salirse con don Alonso y servirle de escudero. Nos haría falta todo un señor filólogo que nos dijese si en el siglo XVI o en los albores del XVII eran de usanza tales tratos y qué forma solían tener; o mejor uno que no fuera señor y por tanto se preguntase cosas como éstas.[3]

Lo que ocurre en el Quijote es que este tema del contrato de trabajo entre don Alonso y Sancho váse poco a poco poniendo en claro por la fuerza del relato mismo. Es como si a Cervantes le costase hablar de eso y sólo forzado por las circunstancias fuese soltando prenda. Veamos los

---

que no hacen al caso habiendo tantas ediciones. En los pasajes que cito en el resto del capítulo he puesto algunas palabras y frases en cursiva o incluso en versalitas como un medio artificioso para ayudar al lector a enfocar su atención.

3 Ciertamente no he encontrado yo al menos pista alguna en la obra más lúcida sobre el tema escrita por un casi contemporáneo, la *Summa de tratos y contratos* de Tomás de Mercado (así conocida por su segunda edición de 1571, si bien la primera, de 1569, se llamó algo más sobriamente, *Tratos y contratos de mercaderes*), una obra, por cierto, que en mi humilde opinión llega por momentos a competir estilísticamente, y en despliegue humorístico, con la de Cervantes. Comparte Mercado los prejuicios de su época sobre los mercados financieros (el préstamo a interés), pero su visión sobre los metales preciosos es pionera. Tal vez no podríamos pedirle que además hubiese visto con claridad le estructura y regularidades del mercado laboral (al que pertenecería el contrato entre don Quijote y Sancho) cuando hay tantos contemporáneos que se resisten todavía a verlo en estos términos (cf. Cordonnier 2000, Noriega Ureña 2001, 2006).

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

principales episodios en que la cosa se toca, en que asoma por encima del borde de su escondrijo.

Vánse pues caballero y escudero, uno soñando en desfacer entuertos y otro acaso en gobernar su ínsula, y de trote en trote vénse muy pronto en aprietos. Cuando la cabeza de don Quijote no deja de sangrar por el golpe que le asesta el valiente vizcaíno, el apurado y comedido Sancho le ruega deje curar su herida, a lo que el ingenioso hidalgo responde lamentando no haber hecho "una redoma del bálsamo de Fierabrás", mejor que cualquier medicina. A la pregunta azorada de Sancho (I-10),

> –Es un bálsamo –respondió don Quijote– de quien tengo la receta en la memoria, con el cual no hay que tener temor a la muerte, ni hay pensar morir de ferida alguna. Y ansí, cuando yo le haga y te le dé, no tienes más que hacer sino que, cuando vieres que en alguna batalla me han partido por medio del cuerpo (como muchas veces suele acontecer), bonitamente la parte del cuerpo que hubiere caído en el suelo, y con mucha sotileza, antes que la sangre se yele, la pondrás sobre la otra mitad que quedare en la silla, advirtiendo de encajallo igualmente y al justo; luego me darás a beber solos dos tragos del bálsamo que he dicho, y verásme quedar más sano que una manzana.
>
> –Si eso hay –dijo Panza–, yo renuncio desde aquí el gobierno de la prometida ínsula, y no quiero otra cosa, *en pago de mis muchos y buenos servicios*, sino que vuestra merced me dé la receta de ese estremado licor; que para mí tengo que *valdrá la onza adondequiera más de a dos reales*, y no he menester yo más para pasar esta vida honrada y descansadamente. Pero es de saber agora si tiene *mucha costa* el hacelle.
>
> –*Con menos de tres reales se pueden hacer tres azumbres* –respondió don Quijote.
>
> –¡Pecador de mí! –replicó Sancho–, pues, ¿a qué aguarda vuestra merced a hacelle y a *enseñármele*?
>
> –Calla, amigo –respondió don Quijote–, que mayores *secretos* pienso *enseñarte*, y mayores *mercedes* hacerte; y, por ahora, curémonos, que la oreja duele más de lo que yo quisiera.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Aquí el escudero se muestra hombre prudente, que gobiernos van y vienen, y muchas veces acaba el rey, gobernador o adelantado sin cabeza; mientras que nunca falta mercado para un buen producto, siempre y cuando su costo no supere lo que la gente estaría dispuesta a dar por él. Y aquí estaríamos hablando de ganancias inimaginablemente altas, pues si 3 azumbres = 2 litros = 66 onzas, al precio que Sancho estima por cada tres reales (o menos) invertidos se podrían obtener 132 reales. Aun descontando transportación, impuestos y otras costas, el margen de ganancia es sencillamente colosal.

Cada una de las palabras subrayadas amerita comentario:

1. Mientras que no cabe duda de que Sancho ve la relación entre ambos como una de *servicios* que deben *pagarse,* don Quijote concibe en cambio la relación como una de *mercedes* y no *pagos*, cosa que ya se entenderá mejor más adelante.
2. En la economía de la época los negocios comportan secretos que se *enseñan* y que proporcionan *ganancias*.
3. Lo más importante: vemos que a Cervantes le quedaba clarísimo algo que podemos llamar la gran dicotomía humana a que se refiere Jacobs: una vida holgada puede ser o bien *modo político* y como gente de poder o bien *modo catallactico* y como gente de comercio. El Estado y el mercado, como se dice hoy día, son para Cervantes bienes substitutos, al menos desde el punto de vista de un individuo que quiere pasar sus días descansadamente. Como varios economistas han insistido (véase la nota 7 del capítulo XIV de este libro), no hay sino dos manera de procurarse los bienes y servicios que se requieren: o tomándolos por la fuerza (lo propio del guerrero) o bien produciendo e intercambiando lo producido (lo propio del comerciante).
4. Don Quijote *pospone* el pago o la merced.

¡Cuántas lecciones económicas en tan poco espacio cuando se las sabe leer!

Comoquiera que ello sea, el claro realismo económico de Sancho se evidencia de nuevo pocos renglones más adelante, cuando, viendo a su

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

amo tan pendenciero y dispuesto a seguir batallando, le advierte Sancho (I-10):

> –(…) Mire vuestra merced bien, que por todos estos caminos no andan hombres armados, sino arrieros y carreteros, que no sólo no traen celadas, pero quizá no las han oído nombrar en todos los días de su vida.
>
> –Engáñaste en eso –dijo don Quijote–, porque no habremos estado dos horas por estas encrucijadas, cuando veamos más armados que los que vinieron sobre Albraca a la conquista de Angélica la Bella.
>
> –Alto, pues; sea ansí –dijo Sancho–, y a Dios prazga que nos suceda bien, y que se llegue ya el tiempo de ganar esta ínsula *que tan cara me cuesta*, y muérame yo luego.

Aquí es el primer lugar donde Sancho hace explícito que él está pagando un precio por emprender la aventura. Los economistas nos dirían que Sancho es racional en la medida en que haya calculado bien los costos y beneficios que incurre por acompañar a don Quijote en sus aventuras, concluyendo que el saldo es favorable cuando se lo compara con lo que hubiere ganado y perdido de quedarse en casa. Este cálculo se resume en el concepto de costo de oportunidad, fundamental en economía, que es del que habla Sancho en este pasaje sin usar el término. Este concepto, en efecto, se define como aquello que alguien deja de percibir y disfrutar por mor de percibir y disfrutar otra cosa en su lugar. Cuando Sancho dice que le cuesta cara la ínsula, viene a decir que la diferencia entre ella y lo que hubiera logrado quedándose en casa váse reduciendo alarmantemente.

Pero sigamos adelante. A poco de la aventura del vizcaíno, recordarán ustedes que Rocinante decide tratar de aparearse con las yeguas de unos gallegos, pero además de las coces que recibe el de por sí maltrecho jamelgo por parte de las no bien dispuestas hembras, sus dueños le dan una tan grande paliza que don Quijote decide intervenir. Cuando caballero y escudero terminan molidos a palos, se produce la siguiente conversación (I-15):

> El primero que se resintió fue Sancho Panza; y, hallándose junto a su señor, con voz enferma y lastimada, dijo:

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

–¡Señor don Quijote! ¡Ah, señor don Quijote!

–¿Qué quieres, Sancho hermano? –respondió don Quijote con el mesmo tono afeminado y doliente que Sancho.

–Querría, si fuese posible –respondió Sancho Panza–, que vuestra merced me diese dos tragos de aquella bebida del feo Blas, si es que la tiene vuestra merced ahí a mano. Quizá será de provecho para los quebrantamientos de huesos como lo es para las feridas.

–Pues, a tenerla yo aquí, desgraciado yo, ¿qué nos faltaba? –respondió don Quijote–. Mas yo te juro, Sancho Panza, a fe de caballero andante, que antes que pasen dos días, si la fortuna no ordena otra cosa, la tengo de tener en mi poder, o mal me han de andar las manos.

–Pues ¿en cuántos le parece a vuestra merced que podremos mover los pies? –replicó Sancho Panza.

–De mi sé decir –dijo el molido caballero don Quijote– que no sabré poner término a esos días. Mas yo me tengo la culpa de todo, que no había de poner mano a la espada contra hombres que no fuesen armados caballeros como yo; y así, creo que, en pena de haber pasado las leyes de la caballería, ha permitido el dios de las batallas que se me diese este castigo. Por lo cual, Sancho Panza, conviene que estés advertido en esto que ahora te diré, porque importa mucho a la salud de entrambos: y es que, cuando veas que semejante canalla nos hace algún agravio, no aguardes a que yo ponga mano al espada para ellos, porque no lo haré en ninguna manera, sino pon tú mano a tu espada y castígalos muy a tu sabor; que si en su ayuda y defensa acudieren caballeros, yo te sabré defender y ofendellos con todo mi poder; que ya habrás visto por mil señales y experiencias hasta adónde se estiende el valor de este mi fuerte brazo.

Tal quedó de arrogante el pobre señor con el vencimiento del valiente vizcaino. Mas no le pareció tan bien a Sancho Panza el aviso de su amo que dejase de responder, diciendo:

–Señor, yo soy hombre pacífico, manso, sosegado, y sé disimular cualquiera injuria, *porque tengo mujer y hijos que sustentar y criar*. Así que, séale a vuestra merced también aviso, pues no puede ser mandato, que en ninguna manera pondré mano a la espada, ni contra villano ni contra caballero; y que, desde aquí para delante de Dios, perdono cuantos agravios me han hecho y han de hacer: ora me los haya

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

hecho, o haga o haya de hacer, persona alta o baja, rico o pobre, hidalgo o pechero, sin eceptar estado ni condición alguna.

Lo cual oído por su amo, le respondió:

–Quisiera tener aliento para poder hablar un poco descansado, y que el dolor que tengo en esta costilla se aplacara tanto cuanto, para darte a entender, Panza, en el error en que estás. Ven acá, pecador; si el viento de la fortuna, hasta ahora tan contrario, en nuestro favor se vuelve, llevándonos las velas del deseo para que seguramente y sin contraste alguno tomemos puerto en alguna de las ínsulas que te tengo prometida, ¿qué sería de ti si, ganándola yo, te hiciese señor della? Pues ¿lo vendrás a imposibilitar por no ser caballero, ni quererlo ser, ni tener valor ni intención de *vengar* tus injurias y *defender* tu señorío? Porque has de saber que en los reinos y provincias *nuevamente conquistados* nunca están tan quietos los ánimos de sus naturales, ni tan de parte del nuevo señor que no se tengan temor de que han de hacer alguna *novedad* para *alterar* de nuevo las cosas, y volver, como dicen, a probar ventura; y así, es menester que el *nuevo posesor* tenga *entendimiento* para saberse gobernar, y *valor para ofender y defenderse* en cualquiera acontecimiento.

Aquí es don Quijote quien se muestra sabio respecto de las cosas políticas, ya que no de las económicas, y de hecho es profeta del modo en que los burladores de Sancho acabarán echándole de la ínsula Barataria.[4]

Pero vemos muy pronto que el acuerdo de Sancho del que Cervantes con tanta parquedad nos informó al principio tiene bases más sólidas de las que éste se permitió comunicarnos. En efecto, habiendo alcanzado una venta nuestros dos amigos se hospedan en ella, pero con tan mala suerte que acaban de nuevo envueltos en una pelea, ahora con el ventero y su amante (I-16). Para reponerse de esta segunda golpiza, el Quijote se propone hacer el famoso bálsamo de Fierabrás, pero no sin antes provocar la

[4] Aunque sólo de paso, quiero llevar la atención del lector sobre la terminología politológica de don Quijote, en que podemos escuchar la antigua manera de hablar los romanos de los *homines noui*, que en tiempos de Cervantes había retomado con tanto acierto y enjundia Maquiavelo. Tampoco sobra hacer mención de la teoría del Estado como un grupo de bandidos que optan por volverse estacionarios y defender a las clases productivas que explotan contra otros bandidos (Olson 1993): la semejanza con la mafia que vende protección es demasiado obvia y ha sido discutida antes (cf. Tilly 1985; véase también Gambetta 1993, Florentini & Peltzman 1995).

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

ira de un cuadrillero que castiga al caballero con un fuerte candilazo en la cabeza (I-17). Comoquiera, nuestros héroes acaban por agenciarse de vino, sal, aceite y romero para hacer el bálsamo, lo cocen y lo bendicen, y el Quijote se mete entre pecho y espalda una tan grande cantidad que no tarda en vomitarlo casi todo. Otro tanto pasa con el escudero que no sólo vomita sino que tiene una tremenda diarrea.

Unas páginas y muchos palos más delante, el Quijote vuelve a tomar del bálsamo aquél y se vomita encima de Sancho, quien asqueado le paga con la misma moneda. Es en ese repugnante contexto que aparece por vez primera una palabra que no se había mencionado antes (I-18):

> Acudió Sancho a su asno para sacar de las alforjas con qué limpiarse y con qué curar a su amo; y, como no las halló, estuvo a punto de perder el juicio. Maldijose de nuevo, y propuso en su corazón de dejar a su amo y volverse a su tierra, *aunque perdiese el* SALARIO *de lo servido* y las esperanzas del gobierno de la prometida ínsula.

Pareciera pues que Cervantes nos había callado algo en su primera descripción de la manera en que Alonso Quijano convenciera a Sancho Panza de acompañarlo en sus aventuras: le había prometido un *salario*. Lo que no queda claro es la *magnitud* de ese salario. Otra vez requeriríamos de los servicios de un buen filólogo para que nos diera un estimado, pues que Cervantes es tan parco.

Más adelante se vuelve sobre el tema. Para entonces nuestros héroes, habiendo sido despojados de sus haberes y alimentos, vagan por el bosque y pasan una noche de susto en medio de la noche obscura. En esa situación le da a Sancho por hacer su necesidad sin bajarse del jumento por miedo a tropezarse con las cosas horribles que su imaginación y la de su amo le pintan, pero para su desgracia no puede llevar a buen término tal obra de manera completamente silenciosa (I-20):

> –¿Qué rumor es ése, Sancho?
>
> –No sé, señor –respondió él–. Alguna cosa nueva debe de ser, que las aventuras y desventuras nunca comienzan por poco.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Tornó otra vez a probar ventura, y sucedióle tan bien que, sin más ruido ni alboroto que el pasado, se halló libre de la carga que tanta pesadumbre le había dado. Mas, como don Quijote tenia el sentido del olfato tan vivo como el de los oidos, y Sancho estaba tan junto y cosido con él, que casi por línea recta subían los vapores hacia arriba, no se pudo escusar de que algunos no llegasen a sus narices; y, apenas hubieron llegado, cuando él fue al socorro, apretándolas entre los dos dedos; y, con tono algo gangoso, dijo:

–Paréceme, Sancho, que tienes mucho miedo.

–Sí tengo –respondió Sancho–; mas ¿en qué lo echa de ver vuestra merced ahora más que nunca?

–En que ahora más que nunca hueles, y no a ámbar –respondió don Quijote.

–Bien podrá ser –dijo Sancho–, mas yo no tengo la culpa, sino vuestra merced, que me trae a deshoras y por estos no acostumbrados pasos.

–Retírate tres o cuatro allá, amigo –dijo don Quijote (todo esto sin quitarse los dedos de las narices)–, y desde aquí adelante ten más cuenta con tu persona y con lo que debes a la mía; que la mucha conversación que tengo contigo ha engendrado este menosprecio.

–Apostaré –replicó Sancho– que piensa vuestra merced que yo he hecho de mi persona alguna cosa que no deba.

–Peor es meneallo, amigo Sancho –respondió don Quijote.

En estos coloquios y otros semejantes pasaron la noche amo y mozo. Mas, viendo Sancho que a más andar se venía la mañana, con mucho tiento desligó a Rocinante y se ató los calzones. Como Rocinante se vio libre, aunque él de suyo no era nada brioso, parece que se resintió, y comenzó a dar manotadas; porque corvetas –con perdón suyo– no las sabía hacer. Viendo, pues, don Quijote que ya Rocinante se movía, lo tuvo a buena señal, y creyó que lo era de que acometiese aquella temerosa aventura.

Acabó en esto de descubrirse el alba y de parecer distintamente las cosas, y vio don Quijote que estaba entre unos árboles altos, que ellos eran castaños, que hacen la sombra muy escura. Sintió también que el golpear no cesaba, pero no vio quién lo podía causar; y así, sin más detenerse, hizo sentir las espuelas a Rocinante, y, tornando a despedirse de Sancho, le mandó que allí le aguardase tres días, a lo más largo, como ya otra vez se lo había dicho; y que, si al cabo dellos no hubiese vuelto, tuviese por cierto que Dios había sido servido de que en aquella peligrosa aventura

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

se le acabasen sus días. Tornóle a referir el recado y embajada que había de llevar de su parte a su señora Dulcinea, y que, *en lo que tocaba a la paga de sus servicios, no tuviese pena, porque él había dejado hecho su testamento antes que saliera de su lugar, donde se hallaría gratificado de todo lo tocante a su* SALARIO, *rata por cantidad, del tiempo que hubiese servido*; pero que si Dios le sacaba de aquel peligro sano y salvo y sin cautela, se podía tener por muy más que cierta la prometida ínsula.

De nuevo tornó a llorar Sancho, oyendo de nuevo las lastimeras razones de su buen señor, y determinó de no dejarle hasta el último tránsito y fin de aquel negocio.

Vemos, pues, que el salario prometido era prorrateado según el tiempo de servidumbre, pero seguimos sin saber la cantidad a fuer de no ser filólogos, aunque puede ser que los filólogos sean tan mal servidos que tampoco lo sepan.

Lo cierto es que Sancho mismo no debía saberlo, pues que en el mismo capítulo y luego de haber don Quijote a tal grado perdido la paciencia con Sancho que le asesta un golpe que casi lo mata, se nos ofrecen los siguientes discursos (I-20):

–A lo menos –respondió Sancho–, supo vuestra merced poner en su punto el lanzón, apuntándome a la cabeza, y dándome en las espaldas, gracias a Dios y a la diligencia que puse en ladearme. Pero vaya, que todo saldrá en la colada; que yo he oído decir: "Ése te quiere bien, que te hace llorar"; y más, que suelen los principales señores, tras una mala palabra que dicen a un criado, darle luego unas calzas; aunque no sé lo que le suelen dar tras haberle dado de palos, si ya no es que los caballeros andantes dan tras palos ínsulas o reinos en tierra firme.

–Tal podría correr el dado –dijo don Quijote– que todo lo que dices viniese a ser verdad; y perdona lo pasado, pues eres discreto y sabes que los primeros movimientos no son en mano del hombre, y está advertido de aquí adelante en una cosa, para que te abstengas y reportes en el hablar demasiado conmigo; que en cuantos libros de caballerías he leído, que son infinitos, jamás he hallado que ningún escudero hablase tanto con su señor como tú con el tuyo. Y en verdad que lo tengo a gran falta, tuya y mía: tuya, en que me estimas en poco; mía, en que no me dejo estimar en más. Sí, que Gandalín, escudero de Amadís de Gaula, conde fue de la ínsula Firme; y se lee dél que siempre hablaba a su señor con la gorra en la mano, inclinada la cabeza y

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

doblado el cuerpo *more turquesco*. Pues, ¿qué diremos de Gasabal, escudero de don Galaor, que fue tan callado que, para declararnos la excelencia de su maravilloso silencio, sola una vez se nombra su nombre en toda aquella tan grande como verdadera historia? De todo lo que he dicho has de inferir, Sancho, que es menester hacer diferencia de amo a mozo, de señor a criado y de caballero a escudero. Así que, desde hoy en adelante, nos hemos de tratar con más respeto, sin darnos cordelejo, porque, de cualquiera manera que yo me enoje con vos, ha de ser mal para el cántaro. Las *mercedes* y *beneficios* que yo os he prometido llegarán a su tiempo; y si no llegaren, el *SALARIO*, a lo menos, no se ha de perder, como ya os he dicho.

–Está bien cuanto vuestra merced dice –dijo Sancho–, pero querría yo saber, por si acaso no llegase el tiempo de las *mercedes* y fuese necesario acudir al de los *SALARIOS*, *cuánto ganaba* un escudero de un caballero andante en aquellos tiempos, y si se concertaban por meses, o por días, como peones de albañir.

–No creo yo –respondió don Quijote– que jamás los tales escuderos estuvieron a *SALARIO*, sino a *merced*. Y si yo ahora te le he señalado a ti en el testamento cerrado que dejé en mi casa, fue por lo que podía suceder; que aún no sé cómo prueba en estos tan calamitosos tiempos nuestros la caballería, y no querría que por pocas cosas penase mi ánima en el otro mundo. Porque quiero que sepas, Sancho, que en él no hay estado más peligroso que el de los aventureros.

Por angas o por mangas, la discusión de tan importante asunto no prosigue y de hecho no reaparece sino hasta mucho más adelante en la historia, donde leemos lo siguiente en reacción a los embustes con que el buen cura, el barbero y el bachiller tratan de retener a don Alonso en casa y a salvo de sus locuras (I-47):

> Y, en lo que toca a la consolación de Sancho Panza, mi escudero, yo confío de su bondad y buen proceder que no me dejará en buena ni en mala suerte; porque, cuando no suceda, por la suya o por mi corta ventura, el poderle yo dar *la ínsula, o otra cosa equivalente que le tengo prometida*, por lo menos su *SALARIO* no podrá perderse; que en mi testamento, que ya está hecho, dejo declarado lo que se le ha de dar, no conforme a sus muchos y buenos servicios, *sino a la posibilidad mía*.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

Con esto último el buen amo se reserva la decisión última sobre el monto del salario, cosa que podemos presumir no era rara en la época.

Hasta aquí la 1ª parte del Quijote, en que no vemos nada de claridad sobre el salario de Sancho, y por lo tanto sobre el contrato. Pero allá por el cap. 7 de la 2ª parte vuelve el asunto ya de manera chusca. Sancho con algunos rodeos le da a entender a su amo que su esposa Teresa lo está presionando por dineros:

> –Teresa dice –dijo Sancho– que ate bien mi dedo con vuestra merced, y que hablen cartas y callen barbas, porque quien destaja no baraja, pues más vale un toma que dos te daré. Y yo digo que el consejo de la mujer es poco, y el que no le toma es loco.
>
> –Y yo lo digo también –respondió don Quijote–. Decid, Sancho amigo; pasá adelante, que habláis hoy de perlas.
>
> –Es el caso –replicó Sancho– que, como vuestra merced mejor sabe, todos estamos sujetos a la muerte, y que hoy somos y mañana no, y que tan presto se va el cordero como el carnero, y que nadie puede prometerse en este mundo más horas de vida de las que Dios quisiere darle, porque la muerte es sorda, y, cuando llega a llamar a las puertas de nuestra vida, siempre va depriesa y no la harán detener ni ruegos, ni fuerzas, ni ceptros, ni mitras, según es pública voz y fama, y según nos lo dicen por esos púlpitos.
>
> –Todo eso es verdad –dijo don Quijote–, pero no sé dónde vas a parar.
>
> –Voy a parar –dijo Sancho– en que vuesa merced me señale *SALARIO conocido de lo que me ha de dar cada mes el tiempo que le sirviere, y que el tal SALARIO se me pague de su hacienda*; que no quiero estar a *mercedes*, que llegan tarde, o mal, o nunca; con lo mío me ayude Dios. En fin, *yo quiero saber lo que gano, poco o mucho que sea*, que sobre un huevo pone la gallina, y muchos pocos hacen un mucho, y mientras se gana algo no se pierde nada. Verdad sea que si sucediese, lo cual ni lo creo ni lo espero, que vuesa merced me diese la ínsula que me tiene prometida, no soy tan ingrato, ni llevo las cosas tan por los cabos, que no querré que se aprecie *lo que montare la RENTA de la tal ínsula, y se descuente de mi SALARIO gata por cantidad*.
>
> –Sancho amigo –respondió don Quijote–, a las veces, tan buena suele ser una *gata* como una *rata*.
>
> –Ya entiendo –dijo Sancho–: yo apostaré que había de decir *rata*, y no *gata*; pero no importa nada, pues vuesa merced me ha entendido.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

–Y tan entendido –respondió don Quijote– que he penetrado lo último de tus pensamientos, y sé al blanco que tiras con las inumerables saetas de tus refranes. Mira, Sancho: *yo bien te señalaría* SALARIO, *si hubiera hallado en alguna de las historias de los caballeros andantes ejemplo que me descubriese y mostrase, por algún pequeño resquicio, qué es lo que solían ganar cada mes, o cada año;* pero yo he leído todas o las más de sus historias, y no me acuerdo haber leído que ningún caballero andante haya señalado *conocido* SALARIO a su escudero. Sólo sé que todos servían a *merced*, y que, cuando menos se lo pensaban, si a sus señores les había corrido bien la suerte, se hallaban premiados con una ínsula, o con otra cosa equivalente, y, por lo menos, quedaban con título y señoría. Si con estas esperanzas y aditamentos vos, Sancho, gustáis de volver a servirme, sea en buena hora: que pensar que yo he de sacar de sus términos y quicios la antigua usanza de la caballería andante es pensar en lo escusado. Así que, Sancho mío, volveos a vuestra casa, y declarad a vuestra Teresa mi intención; y si ella gustare y vos gustáredes de estar a merced conmigo, *bene quidem;* y si no, tan amigos como de antes; que si al palomar no le falta cebo, no le faltarán palomas. Y advertid, hijo, que vale más buena esperanza que ruin posesión, y buena queja que mala paga. Hablo de esta manera, Sancho, por daros a entender que también como vos sé yo arrojar refranes como llovidos. Y, finalmente, quiero decir, y os digo, que si no queréis venir a *merced* conmigo y correr la suerte que yo corriere, que Dios quede con vos y os haga un santo; que a mí no me faltarán escuderos más obedientes, más solícitos, y no tan empachados ni tan habladores como vos.

Es chusco ver de qué manera el buen Sancho le repite su propia frase indeterminada (*gata por cantidad*). Y en todo y por todo se ve que doña Teresa Panza (o doña Juana Panza, que así se llamaba en la 1ª parte y por vida de mí no sé cómo fue que Cervantes le vino a cambiar el nombre) era mejor economista que amo y sirviente juntos; o bien que entre una esposa prudente y un amo despaturrado (porque no le creo sinvergüenza) el pobre pastor tornado escudero no la libraba con bien. Y en efecto, las cuentas siguen sin aclararse, sino que una vez más el problema se resuelve con lágrimas y arrepentimientos. ¡Pobres esposas y Dios las libre de caballeros andantes y escuderos improvisados!

Ahora que no será Sancho ni tan listo ni tan culto como su amo, pero veinte capítulos y muchos más palos después el malparado escudero ya

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

viene a exigir su pago en un intercambio de palabras que resulta de todo punto notable (II-18):

> –(…) Harto mejor haría yo, sino que soy un bárbaro, y no haré nada que bueno sea en toda mi vida; harto mejor haría yo, vuelvo a decir, en volverme a mi casa, y a mi mujer, y a mis hijos, y sustentarla y criarlos con lo que Dios fue servido de darme, y no andarme tras vuesa merced por caminos sin camino y por sendas y carreras que no las tienen, bebiendo mal y comiendo peor. Pues, ¡tomadme el dormir! Contad, hermano escudero, siete pies de tierra, y si quisiéredes más, tomad otros tantos, que en vuestra mano está escudillar, y tendeos a todo vuestro buen talante; que quemado vea yo y hecho polvos al primero que dio puntada en la andante caballería, o, a lo menos, al primero que quiso ser escudero de tales tontos como debieron ser todos los caballeros andantes pasados. De los presentes no digo nada, que, por ser vuestra merced uno dellos, los tengo respeto, y porque sé que sabe vuesa merced un punto más que el diablo en cuanto habla y en cuanto piensa.
>
> –Haría yo una buena apuesta con vos, Sancho –dijo don Quijote–: que ahora que vais hablando sin que nadie os vaya a la mano, que no os duele nada en todo vuestro cuerpo. Hablad, hijo mío, todo aquello que os viniere al pensamiento y a la boca; que, a trueco de que a vos no os duela nada, tendré yo por gusto el enfado que me dan vuestras impertinencias. Y si tanto deseáis volveros a vuestra casa con vuestra mujer y hijos, no permita Dios que yo os lo impida; *dineros tenéis míos: mirad cuánto ha que esta tercera vez salimos de nuestro pueblo, y mirad lo que podéis y debéis ganar cada mes, y pagaos de vuestra mano.*

Permítanme hacer una pausa aquí para enfatizar un punto que no he mencionado, pero que queda claro en este pasaje: en su primera salida don Quijote no llevaba dinero consigo, puesto que confiaba en que su oficio no lo requería, y que todo mundo se desviviría por mantenerlo. Esto es propio de guerreros: si ya andan defendiendo a quienes no lo son, lo menos que sus protegidos pueden hacer es satisfacer sus necesidades terrenales. A poco de andar por el mundo, don Quijote advierte que las cosas no van de esta manera, y sin reparar demasiado en la incongruencia, toma dinero de su hacienda y se lo da a guardar a su escudero. En efecto, en su calidad de caballero no le toca a él tocar el dinero y mucho menos pagar por los bienes

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

y servicios que hubiere menester. Jacobs nos cuenta también en el libro que mencioné al principio que era usanza de los aristócratas no manejar el dinero directamente, sino siempre a través de administradores; y aún hoy constatamos que los abogados y los médicos, por ejemplo, no reciben en sus manos el pago correspondiente a su trabajo experto, sino que procuran usar de algún intermediario, aunque más no fuera que una recepcionista. Otro tanto ocurría con don Quijote, cuyo dinero era manejado por Sancho, como en la cita anterior se explicita. Y sigamos con la estimación salarial del escudero:

> –Cuando yo servía –respondió Sancho– a Tomé Carrasco, el padre del bachiller Sansón Carrasco, que vuestra merced bien conoce, *dos ducados ganaba cada mes, amén de la comida;* con vuestra merced no sé lo que puedo ganar, puesto que sé que tiene más trabajo el escudero del caballero andante que el que sirve a un labrador; que, en resolución, los que servimos a labradores, por mucho que trabajemos de día, por mal que suceda, a la noche cenamos olla y dormimos en cama, en la cual no he dormido después que ha que sirvo a vuestra merced. Si no ha sido el tiempo breve que estuvimos en casa de don Diego de Miranda, y la jira que tuve con la espuma que saqué de las ollas de Camacho, y lo que comí y bebí y dormí en casa de Basilio, todo el otro tiempo he dormido en la dura tierra, al cielo abierto, sujeto a lo que dicen inclemencias del cielo, sustentándome con rajas de queso y mendrugos de pan, y bebiendo aguas, ya de arroyos, ya de fuentes, de las que encontramos por esos andurriales donde andamos.

Interrumpo de nuevo la conversación de caballero y escudero para hacerles notar cómo reaparece aquí este concepto de costo de oportunidad que mencioné antes: Sancho desglosa muy bien todos los beneficios que ha dejado de gozar por andar con don Quijote, y por tanto presume que se le debe dar al menos un equivalente en dinero. Pues bien,

> –Confieso –dijo don Quijote– que todo lo que dices, Sancho, sea verdad. ¿Cuánto parece que os debo dar más de lo que os daba Tomé Carrasco?
>
> –A mi parecer –dijo Sancho–, *con dos reales más que vuestra merced añadiese cada mes me tendría por bien pagado. Esto es cuanto al* SALARIO *de mi trabajo; pero,*

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

en cuanto a satisfacerme a la palabra y promesa que vuestra merced me tiene hecha de darme el gobierno de una ínsula, sería justo que se me añadiesen otros seis reales, que por todos serían treinta.

–Está muy bien –replicó don Quijote–; y, conforme al *SALARIO* que vos os habéis señalado, 25 días ha que salimos de nuestro pueblo: contad, Sancho, rata por cantidad, y mirad lo que os debo, y pagaos, como os tengo dicho, de vuestra mano.

–¡Oh, cuerpo de mí! –dijo Sancho–, que va vuestra merced muy errado en esta cuenta, porque en lo de la promesa de la ínsula se ha de contar desde el día que vuestra merced me la prometió hasta la presente hora en que estamos.

–Pues, ¿qué tanto ha, Sancho, que os la prometí? –dijo don Quijote.

–Si yo mal no me acuerdo –respondió Sancho–, debe de haber más de veinte años, tres días más a menos.

Diose don Quijote una gran palmada en la frente, y comenzó a reír muy de gana, y dijo:

–Pues no anduve yo en Sierra Morena, ni en todo el discurso de nuestras salidas, sino dos meses apenas, y ¿dices, Sancho, que ha veinte años que te prometí la ínsula? Ahora digo que quieres que se consuman en tus *SALARIOS* el dinero que tienes mío; y si esto es así, y tú gustas dello, desde aquí te lo doy, y buen provecho te haga; que, a trueco de verme sin tan mal escudero, holgaréme de quedarme pobre y sin blanca. Pero dime, prevaricador de las ordenanzas escuderiles de la andante caballería, *¿dónde has visto tú, o leído, que ningún escudero de caballero andante se haya puesto con su señor en tanto más cuánto me habéis de dar cada mes porque os sirva?* Éntrate, éntrate, malandrín, follón y vestiglo, que todo lo pareces; éntrate, digo, por el *mare magnum* de sus historias, y si hallares que algún escudero haya dicho, ni pensado, lo que aquí has dicho, quiero que me le claves en la frente, y, por añadidura, me hagas cuatro mamonas selladas en mi rostro. Vuelve las riendas, o el cabestro, al rucio, y vuélvete a tu casa, porque un solo paso desde aquí no has de pasar más adelante conmigo. ¡Oh pan mal conocido! ¡Oh promesas mal colocadas! ¡Oh hombre que tiene más de bestia que de persona! ¿Ahora, cuando yo pensaba ponerte en estado, y tal, que a pesar de tu mujer te llamaran señoría, te despides? ¿Ahora te vas, cuando yo venía con intención firme y valedera de hacerte señor de la mejor ínsula del mundo? En fin, como tú has dicho otras veces, no es la miel etc. Asno eres, y asno has de ser, y en asno has de parar cuando se te acabe el curso de

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material

> la vida; que para mí tengo que antes llegará ella a su último término que tú caigas y des en la cuenta de que eres bestia.

Los insultos con que concluye la arenga de don Quijote muestran bien a las claras la impaciencia que debió sentir ante alguien que en el fondo no compartía sus valores. Pero vemos también el truco con el que el Quijote logra una vez más retener a Sancho justo cuando comenzábamos a tener más claridad sobre el arreglo salarial.

Bueno, y a todo eso, ¿cuánto era lo que don Quijote había dado a guardar a Sancho? La novela, de manera totalmente característica, no es muy explícita al respecto (I-7): "Dio luego don Quijote orden en buscar dineros, y, vendiendo una cosa y empeñando otra y malbaratándolas todas, llegó una razonable cantidad." Qué tan razonable sea razonable no sabemos, ni cuánto se fue gastando en la andante caballería, y por tanto cuánto le hubiera quedado a Sancho en caso de quedarse con todo, y si ello hubiese sido tan grande como alegaba Sancho en su campesina voracidad a la hora de fijar la indemnización por la promesa de la ínsula. Con todo, ya Alonso Quijano en cama moribundo y vuelto a la cordura (en ese gesto que Nietzsche consideraba de una crueldad muy hispana), ya hacia el final de la novela, tenemos ese asuntillo del testamento, y en él lo que ha de tocar al antiguo escudero (II-74):

> Ítem, es mi voluntad que de ciertos *dineros* que Sancho Panza, a quien en mi locura hice mi escudero, tiene, que, porque ha habido entre él y mí ciertas *cuentas*, y *dares* y *tomares*, quiero que no se le haga *cargo* dellos, ni se le pida *cuenta* alguna, sino que si sobrare alguno, después de haberse *pagado* de lo que le *debo*, el restante sea suyo, que será bien poco, y buen provecho le haga; y, si como estando yo loco fui parte para darle el gobierno de la ínsula, pudiera agora, estando cuerdo, darle el de un reino, se le diera, porque *la sencillez de su condición y fidelidad de su trato* lo merece.

Nunca sabremos cuánto fue lo que se debía a Sancho y cuánto lo que se le pagó, sea por salario o por indemnización. Los términos del contrato permanecerán para siempre obscuros.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Y con esto cerramos el ciclo de lectura que trata de los arreglos financieros entre don Quijote y Sancho, un ciclo que nos muestra con toda claridad el conjunto de valores de los que y para los que Cervantes vivió y murió: no los del comercio y la actividad productiva, para la que se requieren contratos claros, pagos oportunos y salarios ajustados, sino los del honor y la actividad bélica, en la que cuentan la lealtad, la valentía y el saber cada uno el lugar que ocupa en la jerarquía. Cada uno de estos dos gigantescos conjuntos de valores y modos de vida dictan lo que se hace, piensa, cree y siente. El Quijote es en este sentido perfectamente transparente; y por más que Cervantes se burló de las novelas de caballería –acaso porque conocía de primera mano las miserias de la vida de soldado– no dejó nunca de pensar y ver las cosas como el guerrero y pícaro que fue.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

> Our goal is not to supplant traditional work... but to supplement it. If our work seems tilted too far toward the scientific, it is only because we aim to redress an imbalance – an imbalance in strategy and approach that favors the particular over the general, the idiosyncratic over the systematic, and the interpretive over the explanatory (as if we could make sense of either item in each pair in isolation from the other). What we are out to do is to help bring an end to the defensive pronouncements of humanists... concerning what the sciences can never address productively. Who knows what the sciences can or cannot address productively? Only time and a great deal of work will tell.
>
> (McCauley & Lawson 2002, Prefacio)

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Referencias bibliográficas

Aguado Aguilar, Luis, comp. (1990) *Cognición comparada: estudios experimentales sobre la mente animal.* Madrid: Alianza Editorial.

Ainslie, George (2001) *Breakdown of will.* Nueva York: Cambridge University Press.

Akerlof, George A. (2005) *Explorations in pragmatic economics*. Nueva York: Oxford University Press.

Alloy, Lauren B., & Lyn Y. Abramson (1979). Judgment of contingency in depressed and nondepressed students: sadder but wiser? *Journal of Experimental Psychology: General 108(4)*: 441-485.

Alsina, José (1991) *Teoría literaria griega*. Madrid: Gredos.

Anderson, Terry L., coord. (2004) *You have to admit it's getting better: from economic prosperity to environmental quality*. Stanford: Hoover Institution.

Andreasen, Nancy C. (2001) *Brave new brain: conquering mental illness in the era of the genome*. Nueva York: Oxford University Press.

Angelelli, Ignacio, ed. (1967) *Gottlob Frege: Kleine Schriften.* Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

Ariely, Dan (2008) *Predictably irrational: the hidden forces that shape our decisions*. Nueva York: Harper.

Atran, Scott (2002) *In gods we trust: the evolutionary landscape of religion*. Nueva York: Oxford University Press.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

AUERBACH, Erich (1946) *Mimesis: dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur*. Berna: Francke.

AUROUX, Sylvain (1989, 1992, 2000) *Histoire des idées linguistiques*, vols. 1, 2 y 3. Lieja: Mardaga.

BAARS, Bernard J. (1988) *A cognitive theory of consciousness*. Nueva York: Cambridge University Press.

—— (1997) *In the theater of consciousness*. Nueva York: Oxford University Press.

BAINBRIDGE, William Sims (2006) *God from the machine: artificial intelligence models of religious cognition*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.

BAKER, Anne, Beppie van den Bogaerde & Onno Crasborn, coords. (2003) *Cross-linguistic perspectives in sign language research*. Seedorf (RFA): Signum Verlag.

BALTES, Paul B. & Ursula M. STAUDINGER, coords. (1996) *Interactive minds: life-span perspectives on the social foundation of cognition*. Nueva York: Cambridge University Press.

BARON, Jonathan (1998) *Judgment misguided: intuition and error in public decision making*. Nueva York: Oxford University Press. [Texto disponible en <www.sas.upenn.edu/~baron/>.]

—— (2006) *Against bioethics*. Cambridge (MA): The MIT Press.

—— (2008) *Thinking and deciding*, 4ª edición. Nueva York: Cambridge University Press.

BARON-COHEN, Simon (1995) *Mindblindness*. Cambridge (MA): The MIT Press.

—— (2003) *The essential difference: men, women, and the extreme male brain*. Londres: Allen Lane.

BARRETT, Justin L. (2004) *Why would anyone believe in God?* Walnut Creek (CA): AltaMira Press.

BARRO, Robert J. & Rachel M. MCCLEARY (2003) Religion and economic growth across countries. *American Economic Review 68(5):* 760-781.

BARTOLONE, Filippo (1999) *Socrate: l'origine dell'intellettualismo dalla crisi della libertà*. 2ª edición. Milán: Vita e Pensiero.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Bastiat, Frédéric (1863) *Sophismes économiques*, 2 vols. París: Guillaumin & Cie. [Panfletos y discursos parlamentarios escritos y parcialmente publicados en los dos últimos años de vida del autor, es decir entre 1849 y 1850, y reunidos póstumamente en los vols. 5 y 6 de la primera edición de las obras completas, las cuales están disponibles en <www.gallica2.bnf.fr>.]

Bates, Robert H., Avner Greif, Margaret Levi, Jean-Laurent Rosenthal & Barry R. Weingast (1998) *Analytic narratives*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Bazerman, Max H., Jonathan Baron & Katherine Shonk (2001) *"You can't enlarge the pie": six barriers to effective government*. Nueva York: Basic Books.

Bearzi, Maddalena & Craig B. Stanford (2008) *Beautiful minds: the parallel lives of great apes and dolphins*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Becker, Gary S. (1965) A theory of the allocation of time. *Economic Journal 75(299):* 493-517.

—— (1976) *The economic approach to human behavior*. Chicago: The University of Chicago Press.

—— (1993) The economic way of looking at behavior. *The Journal of Political Economy 101(3):* 385-409.

Bellugi, Ursula, Ovid Tzeng, Edward S. Klima & Angela Fok (1989) Dyslexia: perspectives from sign and script. En: *From reading to neurons*, coord. por A.M. Galaburda, pp. 137-168. Cambridge (MA): The MIT Press.

Benner, Patricia (1984) *From novice to expert: excellence and power in clinical nursing practice*. Menlo Park (CA): Addison-Wesley.

Benveniste, Émile (1958) Catégories de pensée et catégories de langue. *Les Études Philosophiques 4*. [Reimpreso en *Problèmes de linguistique générale* (París, Gallimard, 1966, pp. 63-74).]

—— (1969) *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, 2 vols. París: Éditions de Minuit.

Berger, Peter L. (1986) *The capitalist revolution*. Nueva York: Basic Books.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Bertamini, Marco & Camilla J. Croucher (2003) The shape of holes. *Cognition 87(1)*: 33-54.

Berthoz, Alain (1997) *Le sens du mouvement*. Paris: Odile Jacob.

Binmore, Ken (1994, 1998) *Game theory and the social contract*, vols. I y II. Cambridge (ma): The mit Press.

—— (2005) *Natural justice*. Nueva York: Oxford University Press

Bishop, Michael A. & J.D. Trout (2005) *Epistemology and the psychology of human judgment*. Nueva York: Oxford University Press.

Bjorklund, David F. & Anthony D. Pellegrino (2002) *The origins of human nature: evolutionary developmental psychology*. Washington (dc): American Psychological Association.

Blackmore, Susan (2003) *Consciousness: an introduction*. Nueva York: Oxford University Press.

Bobbio, Norberto (1986) Etica e politica: le cinque maniere di giustificare il divario fra morale comune e condotta politica. *MicroMega 1986(4)* : 97-118.

Boituzat, François (1993) *Un droit de mentir? Constant ou Kant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Bok, Sissela (1978) *Lying: moral choice in public and private life*. Nueva York: Pantheon.

—— (1982) *Secrets: on the ethics of concealment and revelation*. Nueva York: Pantheon.

Boucher, David, Wendy James & Philip Smallwood, eds. (2005) *R. G. Collingwood:The philosophy of enchantment. Studies in folktale, cultural criticism, and anthropology*. Oxford: Clarendon Press.

Boudon, Raymond (1995) *Le juste et le vrai*. Paris: Arthème Fayard.

—— (2007) *Essais sur la théorie générale de la rationalité: action sociale et sens commun*. Paris: Presses Universitaires de France.

Boyer, Pascal (2001) *Religion explained: the evolutionary explanation of religious belief*. Nueva York: Basic Books.

Bowles, Samuel (2004) *Microeconomics: behavior, institutions and evolution*. Princeton (nj): Princeton University Press.

Bowring, John, ed. (1843) *Jeremy Bentham: The book of fallacies, unfinished papers*. En: *The works of Jeremy Bentham*, vol. II, pp. 375-487.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Edinburgo: William Tait. [Edición póstuma, disponible en <books.google.com>.]

Bozzi, Paolo (1975) Osservazione su alcuni casi di trasparenza fenomenica realizzabili con figure a tratto. En: *Studies in perception: Festschrift for Fabio Metelli*, coord. por G. D'Arcais, pp. 88-110. Milán: Martelli-Giunti.

Bragdon, Allen D. & David Gamon (2000) *Brains that work a little bit differently*. Nueva York: Barnes & Noble.

Brandom, Robert (1994) *Making it explicit*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

Brauer, Jurgen & Hubert van Tuyll (2008) *Castles, battles, and bombs: how economics explains military history*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brenner, Reuven (1980) Economics–an imperialist science? *The Journal of Legal Studies 9(1)*: 179-188.

Brentari, Diane (1998) *A prosodic model of sign language phonology*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Brittan, Samuel (1973) *Is there an economic consensus? An attitude survey*. Londres: Macmillan.

Brocas, Isabelle & Juan D. Carrillo, coords. (2003, 2004) *The psychology of econmic decisions*, 2 vols. Nueva York: Oxford University Press.

Bruns, Gerald L. (1992) *Hermeneutics ancient and modern*. New Haven (CT): Yale University Press.

Bryant, Joseph M. (1996) *Moral codes and social structure in Ancient Greece: a sociology of Greek ethics from Homer to the Epicureans and Stoics*. Albany (NY): The State University of New York Press.

Bubeck, Diemut E. (1995) *Care, gender, and justice*. Oxford: Clarendon Press.

Buchanan, James M. (1966) Economics and its scientific neighbours. En: *The structure of economic science*, coord. por S.R. Krupp, pp. 166-183. Englewood Cliffs (NJ): Prentice-Hall.

Burke, Kenneth (1945) *A grammar of motives*. Berkeley (CA): University of California Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Cairnes, John E. (1873) *Essays in political economy, theoretical and applied*. Londres: Macmillan. [Colección de ensayos escritos en fechas diversas; edición disponible en <www.archive.org>.]

Cannan, Edwin (1927) *An economist's protest*. Londres: P.S. King & Son.

Caplan, Bryan (2007) *The myth of the rational voter: why democracies choose bad policies*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Carruthers, Peter, Stephen Laurence & Stephen Stich (2005, 2006, 2007) *The innate mind*, vols. 1, 2, y 3. Nueva York: Oxford University Press.

Casati, Roberto & Achille C. Varzi (1994) *Holes and other superficialities*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Cereijido, Marcelino (1994) *Ciencia sin seso, locura doble*. México: Siglo Veintiuno.

—— (1997) *Por qué no tenemos ciencia*. México: Siglo Veintiuno.

Chafe, Wallace L. (1974) Language and consciousness. *Language 50(1):* 111-133.

—— (1994) *Discourse, consciousness, and time: the flow and displacement of conscious experience in speaking and writing*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chalmers, David (1995) Facing up to the problem of consciousness. *Journal of Consciousness Studies 2(3):* 200-219.

—— (1996) *The conscious mind: in search of a fundamental theory*. Nueva York: Oxford University Press.

Charness, Neil, Paul J. Feltovich, Robert R. Hoffman & K. Anders Ericsson, coords. (2006) *The Cambridge handbook of expertise and expert performance*. Nueva York: Cambridge University Press.

Churchland, Patricia Smith (2002) *Brain-wise: studies in neurophilosophy*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Churchland, Paul M. (1979) *Scientific realism and the plasticity of mind*. Nueva York: Cambridge University Press.

Clark, Gregory (2007) *A farewell to alms: a brief economic history of the world*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Clegg, Stewart R. (2006) *Power and organizations*. Londres: Sage.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

COASE, Ronald H. (1937) The nature of the firm. *Economica N.S. (4(16):* 386-405.

—— (1978) Economics and contiguous disciplines. *The Journal of Legal Studies 7(2):* 201-211.

COLE, Jonathan (1991) *Pride and a daily marathon*. Londres: Duckworth.

COLLINGWOOD, Robin George (1939) *An autobiography*. Oxford: Clarendon Press.

COMTE, Aguste (1830) *Cours de philosophie positive*, vol. I (*Contenant les préliminaires et la philosophie mathématique*). Paris: Rouen Frères. [Primera edición, disponible en <www.gallica2.bnf.fr>.]

—— (1839) *Cours de philosophie positive*, vol. IV (*Contenant la philosophie sociale et les conclusions générales*, 1ª partie). París: Rouen Frères. [Primera edición, disponible en <www.gallica2.bnf.fr>.]

CONSTANT, Benjamin (1797) *Des réactions politiques*. París. [Panfleto publicado a expensas del autor, sin editorial ; texto disponible en <classiques.uqac.ca>.]

CORDONNIER, Laurent (2000) *Pas de pitié pour les gueux: sur les théories économiques du chômage*. París: Liber.

COURTOIS, Stéphane, Nicolas WERTH, Jean-Louis PANNÉ, Karel BARTOSEK, Jean-Louis MARGOLIN & Andrzej PACZKOWSKI (1997) *Le livre noir du communisme: crimes, terreur, répression*. Paris: Laffont.

COYLE, Diane (2007) *The soulful science: what economists really do and why it matters*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

CROFT, William (2003) *Typology and universals*. 2ª edición. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

CROMER, Allan (1993) *Uncommon sense: the heretical nature of science*. Nueva York: Oxford University Press.

DAHL, Robert A. (1971) *Polyarchy: participation and opposition*. New Haven (CT): Yale University Press.

DAMASIO, Antonio R. (1994) *Descartes' error: emotion, reason, and the human brain*. Nueva York: Putnam.

DANTO, Arthur C. (1985) Consciousness and motor control. En: Libet et al. 1985: 540-541.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

DANZIGER, Kurt (1990) *Constructing the subject: historical origins of psychological research*. Nueva York: Cambridge University Press.

DEARY, Ian J. (2000) *Looking down on human intelligence: from psychometrics to the brain*. Nueva York: Oxford University Press.

DENNETT, Daniel C. (1984) *Elbow room: the varieties of free will worth wanting*. Cambridge (MA): The MIT Press.

—— (1991) *Consciousness explained*. Boston: Little Brown & Co.

—— (2003) *Freedom evolves*. Nueva York: Viking.

DÍAZ, José Luis Díaz (2007) *La conciencia viviente*. México: Fondo de Cultura Económica.

DIHLE, Albrecht (1982) *The theory of will in classical antiquity*. Berkeley: The University of California Press.

DILTHEY, Wilhelm (1883) *Einleitung in die Geisteswissenschaften: Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und Geschichte*, vol. I. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

DOVER, Kenneth J. (1974) *Greek popular morality in the time of Plato and Aristotle*. Oxford: Basil Blackwell.

DREYFUS, Hubert S. (1972) *What computers can't do*. Cambridge (MA): The MIT Press.

—— & Stuart E. Dreyfus (1986) *Mind over machine: the power of human intuition and expertise in the era of the computer*. Nueva York: Free Press.

DÜKER, Heinrich (1983) *Über unterschwelliges Wollen*. Gotinga: Verlag für Psychologie (Dr. C.J. Hogrefe).

DUMÉZIL, Georges (1968) *Mythe et épopée*, vol. I: *L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*. París: Gallimard.

—— (1977) *Les dieux souverains des Indo-Européens*. 3ª edición. París: Gallimard.

DUMONT, Étienne, ed. y trad. (1816) *Tactique des assemblées législatives, suivie d'un Traité des sophismes politiques. Ouvrage extrait des manuscrits de M. Jérémie Bentham*, vol. II. Ginebra: Paschoud. [Edición disponible en <books.google.com>.]

Copyrighted material

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

DWORKIN, Ronald, Mark LILLA & Robert B. SILVERS, coords. (2001) *The legacy of Isaiah Berlin*. Nueva York: New York Review Books.

ECCLES, John C. (1994) *How the self controls its brain*. Berlín: Springer.

ELKONIN, D.B., dir. & Julio Guillermo BLANK, trad. (1997) *L.S. Vygotski: Obras escogidas*, vol. V: *Fundamentos de defectología*, Madrid: Visor (Aprendizaje).

ELLENBERGER, Henri F. (1970) *The discovery of the unconscious: the history and evolution of dynamic psychiatry*. Nueva York: Basic Books.

ELSTER, Jon (1992) *Local justice*. Nueva York: Russell Sage.

——, coord. (1995) *Local justice in America*. Nueva York: Russell Sage.

—— & Nicolas HERPIN (1992) *Ethique des choix médicaux: changement social en Europe occidentale*. Arles: Actes Sud.

ENGEL, Pascal (1996) *Philosophie et psychologie*. París: Gallimard

ERICSSON, K. Anders & Jacqui SMITH, coord. (1991) *Toward a general theory of expertise: prospects and limits*. Nueva York: Cambridge University Press.

EVERETT, Daniel L. (2005) Cultural constraints on grammar and cognition in Pirahã. *Current Anthropology 46(4)*: 621-646.

—— (2008) *Don't sleep, there are snakes: life and language in the Amazonian language*. Nueva York: Pantheon.

EVERSON, Stephen, coord. (1994) *Companions to ancient thought*, vol. 3: *Language*. Cambridge (UK): Cambridge University Press, 1994).

FEINBERG, Todd E. (2001) *Altered egos: how the brain creates the self*. Nueva York: Oxford University Press.

FISCHER, Susan D. & Patricia SIPLE, coords. (1990) *Theoretical issues in sign language structure*, vol. I: *Linguistics*. Chicago: The University of Chicago Press.

FLORENTINI, Gianluca & Sam PELTZMAN, coords. (1995) *The economics of organised crime*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

FLYNN, James R. (2000) *How to defend humane ideals: substitutes for objectivity*. Lincoln (NE): The University of Nebraska Press.

—— (2007) *What is intelligence? Beyond the Flynn effect*. Nueva York: Cambridge University Press.

Copyrighted material

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

FODOR, Jerry (1983) *The modularity of the mind*. Cambridge (MA): The MIT Press.

—— (2000) *The mind doesn't work that way: the scope and limits of computational psychology*. Cambridge (MA): The MIT Press.

FOUILLÉE, Alfred (1874) *La philosophie de Socrate*, 2 vols. Paris: Librairie Philosophique de Ladrange. [Edición disponible en <www.archive.org>.]

FRANKLIN, James (1985) The Renaissance myth. *Quadrant 26(11)*: 51-60. [Texto disponible en <web.maths.unsw.edu.au/~jim/>.]

FREY, Bruno S. & Aloys STUTZER (2002) *Happiness and economics*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

—— & —— (2007) *Economics and psychology: a promising new cross-disciplinary field*. Cambridge (MA): The MIT Press.

FRIEDMAN, Michael (1992) *Kant and the exact sciences*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

FRIEDMAN, Milton (1962) *Capitalism and freedom*. Chicago: The University of Chicago Press.

FRIES, Jakob Friedrich (1807) *Neue oder anthropologische Kritik der Vernunft*, 3 vols. Heidelberg: Mohr und Zimmer. [Edición disponible en <books.google.com>.]

FURHMANN, Manfred (1960) *Das systematische Lehrbuch: ein Beitrag zur Geschichte der Wissenschaften in der Antike*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht.

GABRIEL, Gottfried, Friedrich KAMBARTEL & Christian THIEL, eds. (1980) *Gottlob Freges Briefwechsel mit D. Hilbert, E. Husserl, B. Russell, sowie ausgewählte Einzelbriefe Freges*. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

GADAMER, Hans-Georg (1960) *Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik*. Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck).

GALSTON, William A. (2002) *Liberal pluralism: the implications of value pluralism for political theory and practice*. Nueva York: Cambridge University Press.

GAMBETTA, Diego (1993) *The Sicilian mafia: the business of private protection*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

GAMKRELIDZE, Thomas V. & Vjaceslav V. IVANOV (1995) *Indo-European and the Indo-Europeans: a reconstruction and historical analysis et a proto-languaje and proto-culture*. Berlín. Mouton de Gruyter.

GARAGORRI, Paulino, ed. (1962) *Obras completas de José Ortega y Gasset*, vol. 9. Madrid: Revista de Occidente.

GARCÍA AGUILAR, Gregorio (2006) *Implicaciones filosóficas de la visión ciega*. Tesis de maestría, Departamento de Filosofía, Universidad de Guadalajara.

GARDNER, Howard (1985) *The new science of the mind: a history of the cognitive revolution*, Nueva York, Basic Books, 1985

GARZIA, Mino B.C. (2006) *Metodologia paretiana*, vol. I: *Differenziazione, non linearità, equilibrio*. Berna: Pater Lang.

GEIGER, Theodore (1953) *Ideologie und Wahrheit*. Stuttgart: Humboldt Verlag.

GENTNER, Dedre & Albert L. STEVENS, coords. (1983) *Mental models*. Hillsdale (NJ): Erlbaum.

GEORGE, David (2001) *Preference pollution: how markets create the desires we dislike*. Ann Arbor (MI): The University of Michigan Press.

GIERE, Ronald N., coord. (1992) *Cognitive models of science*. Minneápolis: University of Minnesota Press.

GIGERENZER, Gerd (2007) *Gut feelings: the intelligence of the unconscious*. Nueva York: Viking.

GILLIGAN, Carol (1982) *In a different voice: psychological theory and women's development*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

GILOVICH, Thomas (1991) *How we know what isn't so: the fallibility of human reason in everyday life*. Nueva York: The Free Press.

GINI, Corrado (1952) *Patologia economica*. Turín: UTET.

GINTIS, Herbert (2004) Towards the unity of the human behavioral sciences. *Politics, Philosophy & Economics 3(1)*: 37-57.

—— et al. (2007) A framework for the unification of the behavioral sciences–with peer commentaries and reply. *Behavioral and Brain Sciences 30(1)*: 1-61.

—— (MS) *The bounds of reason: game theory for the behavioral sciences*. Libro en preparación, a publicar en Princeton University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

[Actualmente disponible para sugerencias y correcciones en internet en <people.umass.edu/gintis/BOR.html>.]

——, Samuel BOWLES, Robert BOYD & Ernst FEHR, coords. (2005) *Moral sentiments and material interests: the foundations of cooperation in economic life*. Cambridge (MA): The MIT Press.

GINZBURG, Lydia (1991) *On psychological prose*. Princeton (NJ): Princeton University Press. [El original ruso fue publicado en 1971.]

GIRALT, Nuria & Paul BLOOM (2000) How special are objects? Children's reasoning about objects, parts, and holes. *Psychological Science* 11: 503-507.

GIRARD, René (1961) *Mensonge romantique et vérité romanesque*. París: Éditions Bernard Grasset.

—— (1972) *La violence et le sacré*. París: Éditions Bernard Grasset.

GOLDBERG, Elkhonon (2001) *The executive brain: frontal lobes and the civilized mind*. Nueva York: Oxford University Press.

GOLDFIELD, Eugene C. (1995) *Emergent forms: origins and early development of human action and perception*. Nueva York: Oxford University Press.

GOSWAMI, Usha (2008) *Cognitive development: the learning brain*. Hove (UK): Psychology Press.

GRAFTON, Anthony (1997) *The footnote: a curious history*. Cambridge (MA): Harvard University Press. [La primera versión de esta obra escrita en inglés fue publicada en traducción alemana como *Die tragischen Ursprünge der deutschen Fußnote* (Berlín, Berlin Verlag, 1995). Una segunda versión revisada fue publicada simultáneamente en inglés y en francés como *Les origines tragiques de l'érudition: una histoire de la note en bas de page* (París, Éditions du Seuil, 1997).]

GRAY, John (1996) *Isaiah Berlin*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

GREGORY, Richard L. (1981) *Mind in science: a history of explanations in psychology and physics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

—— (1997) *Eye and brain: the psychology of seeing*. 5ª edición. Oxford: Oxford University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

GREENE, Joshua D. (2002) *The terrible, horrible, no good, very bad truth about morality and what to do about it*. Tesis doctoral, Departamento de Filosofía, Princeton University. [Disponible en <http://www.wjh.harvard.edu/~jgreene/>.]

GREENFIELD, Patricia (1995) *Journey to the centers of the mind*. Nueva York: Freeman.

GROSSBARD-SHECHTMAN, Shoshana & Christopher CLAGUE, coords. (2002) *The expansion of economics: toward a more inclusive social science*. Armonk (NY): M.E. Sharpe.

GUARIGLIA, Osvaldo, ed. y trad. (1974) *Leonard Nelson: Cuatro ensayos de filosofía crítica*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

GUDEMAN, Alfred (1894) *Outlines of the history of classical philology*. 2ª edición. Boston: Ginn & Company.

GUISO, Luigi, Paola SAPIENZA & Luigi ZINGALES (2003) People's opium? Religion and economic attitudes. *Journal of Monetary Economics 50:* 225-282.

HABERMAS, Jürgen (1983) *Theorie des kommunikativen Handelns*. Francfort del Meno: Suhrkamp Verlag.

HABIB, Michel (2000) The neurological basis of developmental dyslexia. *Brain 123(12):* 2373-2399.

HADOT, Pierre (1992) *La citadelle intérieure: introduction aux Pensées de Marc Aurèle*. París: Fayard.

—— (1995ª) *Philosophy as a way of life: spiritual exercises from Socrates to Foucault*. Oxford : Basil Blackwell.

—— (1995ᵇ) *Qu'est-ce que la philosophie antique*. París: Gallimard.

HAGGARD, Patrick & Benjamin LIBET (2001) "Conscious intention and brain activity. *Journal of Consciousness Studies 8(11):* 47-64.

—— & Martin EIMER (1999) On the relation between brain potentials and conscious awareness. *Experimental Brain Research 126:* 128-33.

HAGNER, Michael (1997) *Homo cerebralis: der Wandel vom Seelenorgan zum Gehirn*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

HALBWACHS, Maurice, ed. (1938) *Émile Durkheim: L'évolution de la pédagogie en France*. París: Presses Universitaires de France. [Texto disponible en <classiques.uqac.ca>.]

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

HARDY, Henry, ed. (1979) *Isaiah Berlin: Against the current. Essays in the history of ideas*. Londres: Hogarth Press.

HARFORD, Tim (2008) *The logic of life: the rational economics of an irrational world*. Nueva York: Random House.

HARRIS, Judith Rich (1998) *The nurture assumption*. Nueva York: Free Press.

—— (2006) *No two alike: human nature and human individuality*. Nueva York: Norton.

HASSIN, Ran R., James S. ULEMAN & John A. BARGH, coords. (2005) *The new unconscious*. Nueva York: Oxford University Press.

HAUSER, Marc D. (1996) *The evolution of communication*. Cambridge (MA): The MIT Press.

HAVELOCK, Eric (1963) *Preface to Plato*. Cambridge (MA): The Belknap Press.

HAYEK, Friedrich A. von (1941) The counter-revolution of science. *Economica N.S. 8(29, 30, 31):* 9-36, 119-150 y 281-320. [Reimpreso en *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason* (Indianápolis, Liberty Fund, 1979, pp. 183-363).]

—— (1942, 1943, 1944) Scientism and the study of society. *Economica N.S. 9(35):* 267-291, *10(37):* 34-63, *11(41):* 27-39. [Reimpreso en *The counter-revolution of science: studies on the abuse of reason* (Indianápolis, Liberty Fund, 1979, pp. 17-182).]

—— (1945) The use of knowledge in society. *American Economic Review 35(4):* 519-530.

—— (1960) *The constitution of liberty*. Chicago: The University of Chicago Press.

—— (1973, 1976, 1979) *Law, legislation, and liberty*. Vols. 1 (*Rules and order*), 2 (*The mirage of social justice*) y 3 (*The political order of a free society*). Londres: Routledge & Kegan Paul.

HAZLITT, Henry (1946) *Economics on one lesson*. Nueva York: Harper. [Texto original disponible en < http://jim.com/econ/contents.html>, y en traducción castellana en <www.hacer.org>.]

HECKMANN, Gustav & Susanne MILLER, eds. (1985) *Grete Henry-Hermann: Die Überwindung des Zufalls — Kritische Betrachtungen zu Leonard*

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Nelsons Begründung der Ethik als Wissenschaft. Hamburgo: Felix Meiner Verlag.

HEIDEGGER, Martin (1927) *Sein und Zeit*. Tubinga: Max Niemeyer.

HELD, Virginia, ed. (1995) *Justice and care: essential readings in feminist ethics*. Boulder (CO): Westview Press.

HELMHOLTZ, Hermann von (1867) *Handbuch der physiologischen Optik*. Leipzig: Leopold Voss. [Edición disponible en <vlp.mpiwg-berlin.mpg.de/library>.]

—— (1884) *Vorträge und Reden*, vol. I. Braunschweig: Vieweg. [La edición de 1903 está disponible en <www.archive.org>.]

HEMPEL, Carl Gustav (1961) Introduction to problems of taxonomy. En: *Field studies in the mental disorders*, coord. por J. Zubin, pp. 3-22. Nueva York: Grune and Stratton.

HENDERSON, David (1986) *Innocence and design: the influence of economic ideas on policy*. Oxford: Blackwell.

HENRICH, Joseph, Robert BOYD, Samuel BOWLES, Colin CAMERER, Ernst FEHR & Herbert GINTIS (2004) *Foundations of human sociality: economic experiments and ethnographic evidence in fifteen small-scale societies*. Nueva York: Oxford University Press.

HENRY, Desmond P. (1972) *Medieval logic and metaphysics*. Londres: Hutchinson.

HEYES, Cecilia & Ludwig HUBER, coords. (2000) *The evolution of cognition*. Cambridge (MA): The MIT Press.

HIRSCHMAN, Albert O. (1977) *The passions and the interests*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

HIRSHLEIFER, Jack (1985) The expanding domain of economics. *American Economic Review 75(6)*: 53-68.

HIRSTEIN, William (2005) *Brain fiction: self-deception and the riddle of confabulation*. Cambridge (MA): The MIT Press.

HOCKETT, Charles Francis (1958) *A course in modern linguistics*. Nueva York: Macmillan.

HOFFMAN, Donald (1998) *Visual intelligence: how we create what we see*. Nueva York: Norton.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

HOMANS, George Caspar (1961) *Social behavior: its elementary forms*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

—— (1967) *The nature of social science*. Nueva York: Harcourt Brace & World.

HORTON, Robin (1993) *Patterns of thought in Africa and the West*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

HOWE, Christine J. (1998) *Conceptual structure in childhood and adolescence: the case of everyday physics*. Londres: Routledge.

HUMBOLDT, Wilhelm, Freiherr von (1822) Über das Entstehen der grammatischen Formen und ihren Einfluß auf die Ideenentwicklung. *Abhandlungen der historisch-philologischen Klasse der Königlichen Akademie der Wissenschaften zu Berlin 1824(4):* 402-430. [Reimpreso muchas veces, p.ej. en *Über die Sprache: ausgewählte Schriften* (ed. por Jürgen Trabant, München, dtv, 1985, pp. 46-73); la edición dentro de las obras completas está disponible en <books.ggogle.com>.]

HUMPHREY, Nicholas (1983) *Consciousness regained*. Oxford: Oxford University Press.

—— (1986) *The inner eye*. Londres: Faber & Faber.

—— (2006) *Seeing red: a study in consciousness*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

HUTCHINS, Edwin (1991) *Cognition in the wild*. Cambridge (MA): The MIT Press.

HUTT, William Harold (1936) *Economists and the public: a study of competition and opinion*. Londres: Jonatan Cape.

IANNACCONE, Laurence (1998) Introduction to the economics of religion. *Journal of Economic Literature 36(3):* 1465-1495.

IBARRA BELLON, Araceli & Fernando LEAL CARRETERO (1995) Capitalismos realmente existentes. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad I(3):* 29-60. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]

INHETVEEN, Rüdiger (1983) *Konstruktive Geometrie: eine formentheoretische Begründung der euklidischen Geometrie*. Mannheim: Bibliographisches Institut Wissenchaftsverlag.

IRWIN, Terence (1995) *Plato's ethics*. Nueva York: Oxford University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

—— (2007, 2008) *The development of ethics: a historical and critical study*, 2 vols. Nueva York: Oxford University Press.

JACKSON, Nancy Ewald & Max COLTHEART (2001) *Routes to reading success and failure: toward an integrated cognitive psychology of atypical reading*. Nueva York: Psychology Press.

JACOBS, Jane (1993) *Systems of survival: a dialogue on the moral foundations of commerce and politics*. Londres: Hodder & Stoughton.

JAMMER, Max (1993) *Concepts of space: the history of theories of space in physics*. 3ª edición. Nueva York: Dover. [La 1ª edición es de 1954.]

JANICH, Peter (1989) *Euklids Erbe: ist der Raum dreidimensional?* Munich: Beck.

JEANNEROD, Marc (1983) *Le cerveau-machine: physiologie de la volonté*. París: Arthème Fayard.

—— (1996) *De la physiologie mentale: histoire des relations entre biologie et psychologie*. París: Odile Jacob.

—— (1997) *The cognitive neuroscience of action*. Oxford: Basil Blackwell.

JOHNSON, Steven (2004) *Mind wide open: your brain and the neuroscience of everyday life*. Nueva York: Scribner.

JOHNSON-LAIRD, Philip (2006) *How we reason*. Oxford: Oxford University Press.

KAGAN, Jerome (1994) *Galen's prophecy*. Nueva York: Basic Books.

KAKU, Michio (1994) *Hyperspace: a scientific odyssey through the 10th dimension*. Nueva York: Oxford University Press.

KANT, Immanuel (1797) Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. *Berlinische Monatsblätter1(10):* 301-314.

KAPLOW, Louis & Steven SHAVELL (2002) *Fairness versus welfare*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

KAPP, Ernst (1942) *Greek foundations of traditional logic*. Nueva York: Columbia University Press.

KELLER, Robert T. (1984) The Harvard "Pareto Circle" and the historical development of organization theory. *Journal of Management 10(2):* 193-203.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

KELLERHALS, Jean, Marianne MODAK & David PERRENOUD (1997) *Le sentiment de justice dans les relations sociales*. Paris: Presses Universitaires de France.

KELLOW, Aynsley (2007) *Science and public policy: the virtuous corruption of virtual environmental science*. Cheltenham (UK): Edward Elgar.

KELSEN, Hans (1928) Die Idee des Naturrechts. *Zeitschrift für öffentliches Recht VII(2):* 221-250.

—— (1933ª) Die platonische Liebe. *Imago: Zeitschrift für psychoanalytische Psychologie, ihre Grenzgebiete und Anwendung XIX(1):* 34-98, *(2):* 225-255.

—— (1933ᵇ) Die platonische Gerechtigkeit. *Kant-Studien 38:* 91-117.

—— (1957) *What is justice?* Berkeley (CA): The University of California Press.

—— (1960) Das Problem der Gerechtigkeit. Apéndice a la 2ª edición de la *Reine Rechtslehre*, pp. 357-444. Viena: Franz Deuticke.

—— (1985) *Die Illusion der Gerechtigkeit: eine kritische Untersuchung der Sozialphilosophie Platons*. Viena: Manz Verlag.

KENNEDY, George A. (1994) *A new history of classical rhetoric*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

—— (1999) *Classical rhetoric and its Christian and secular tradition from ancient to modern times*, 2ª edición. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

——, coord. (1989) *The Cambridge history of literary criticism*, vol. I: *Classical criticism*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

KENNY, Anthony (1979) *The god of the philosophers*. Nueva York: Oxford University Press.

KIM, Ae-Hwa, Sharon VAUGHN, Jeanne WANZEK & Shangjin WEI (2004) Graphic organizers and their effects on the reading comprehension of students with LD: a synthesis of research. *Journal of Learning Disabilities 37(2):* 105-118.

KLEIN, Gary (1998) *Sources of power: how people make decisions*. Cambridge (MA): The MIT Press.

KLIMA, Edward & Ursula BELLUGI (1979) *The signs of language*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

KNEALE, William & Martha (1962) *The development of logic*. Oxford: Clarendon Press.

KOHLBERG, Lawrence (1981, 1984) *Essays on moral development*, 2 vols. Nueva York: Harper & Row.

KRUEGER, Alan B. (2007) *What makes a terrorist: economics and the roots of terorism*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

KUHN, Deanna (1991) *The skills of argument*. Nueva York: Cambridge University Press.

KUSCH, Martin (1996) *Psychologism*. Londres: Routledge.

—— (1999) *Psychological knowledge: a social history and philosophy*. Londres: Routledge.

LAKOFF, George & Mark JOHNSON (1980) *Metaphors we live by*. Chicago: The University of Chicago Press.

LARRABEE, Mary Jeanne, coord. (1993) *An ethic of care: feminist and interdisciplinary perspectives*. Nueva York: Routledge.

LATASH, Mark L. & Michael T. TURVEY, coords. (1996) *Dexterity and its development*. Mahwah (NJ): Lawrence Erlbaum.

LAZEAR, Edward P. (2000) Economic imperialism. *Quarterly Journal of Economics 115(1)*: 99-146.

LEAL CARRETERO, Fernando (1983) *Der aristotelische Wahrheitsbegriff und die Aufgabe der Semantik*. Disertación doctoral, Universidad de Colonia.

—— (1993[a]) Paul Branton as a philosopher. En: *Person-centred ergonomics: The Brantonian view of human factors*, ed. y coord. por Oborne et al. 1993, pp. 59-70.

—— (1993[b]) Hacia una nueva filosofía del trabajo. *Debate feminista 7*: 129-167.

—— (1995) Ethics is fragile, goodness is not. *AI & Society 9(1)*: 22-35. [Reimpreso en *Information society: new media, ethics, and postmodernism* (ed. por K.S. Gill, Londres y Berlín, Springer, 1996, pp. 78-89) y en *Cognition, communication and interaction: transdisciplinary perspectives on interactive technology* (ed. por S.P. Gill, Londres y Berlín, Springer, 2008, pp. 567-580).]

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

—— (1996) Objetos formales, clases naturales y compromisos ontológicos: tribulaciones interdisciplinarias de un lingüista. *Revista Latina de Pensamiento y Lenguaje 5(1):* 65-83.

—— (1997) Wetten mit Mephisto: zum Verhältnis zwischen Informationstechnologie und Ethik. En: *Neuere Aspekte des Sokratischen Gesprächs*, coord. por D. Krohn et al., pp. 105-122. Francfort del Meno: dipa-Verlag.

—— (1998[a]) The future of the critical philosophy. *Occasional Working Papers in Ethics and the Critical Philosophy 1:* 28-35.

—— (1998[b]) Del conflicto a la complementariedad: una nueva visión del diálogo organizacional. En: *Administración global: tensiones entre universalismo teórico y realidades locales*, coord. por S.R. Clegg, E. Ibarra-Colado y L. Bueno-Rodríguez, pp. 349-378. México: UAM Iztapalapa.

—— (2000[a]) Diez preguntas sobre el lenguaje, y un intento por responderlas desde una perspectiva principalmente sintáctica. En: *Una mirada múltiple sobre el lenguaje*, coord. por V. Alcaraz, pp. 33-92. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

—— (2000[b]) The relation between value conflicts and the Socratic Dialogue. *Occasional Working Papers in Ethics and the Critical Philosophy 2:* 35-50.

—— (2001[a]) El diálogo socrático como método de investigación de teorías implícitas. En: *Los retos de la educación en el siglo XXI*, coord. por E. Matute y R.M. Romo Beltrán, pp. 179-207. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

—— (2001[b]) Values and value conflicts in actual practice. En: *Ethics in Practice in the 21st Century*, coord. por P. Shipley y D. Moir, pp. 31-45. Londres: Society for the Furtherance of the Critical Philosophy.

—— (2003[a]) ¿Qué es crítico? Apuntes para la historia de un término. *Revista Mexicana de Investigación Educativa* (COMIE) *VIII(17):* pp. 245-261. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]

—— (2003[b]) Ética y economía: el caso del tercer sector. *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad X(28):* 13-44. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

—— (2003c) La diversidad de los estudios del lenguaje. En: *Introducción al estudio multidisciplinario del español*, coord. por E. Matute y F. Leal, pp. 13-32. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

—— (2003d) Los economistas bajo la esvástica. *Revista Internacional de Sociología 35:* 201-220.

—— (2004a) On the Fries-Nelson tradition of critical philosophy. *Occasional Working Papers in Ethics and the Critical Philosophy 3:* 53-63.

—— (2004b) Ethics, economics, and the third sector. En: *Ethics and Socratic Dialogue in Civil Society*, coord. por P. Shipley & H. Mason, pp. 79-95. Münster: Lit Verlag.

—— (2004c) Weber and economic theory: ignoring the evidence. *Organization 11(1):* 177-184.

—— (2004d) Literature survey on Socratic dialogue. Apéndice 3 de *Enquiring minds: Socratic dialogue in education*, coord. por Rene Saran y Barbara Neisser, pp. 175-180. Stoke on Trent (UK): Trentham Books.

—— (2005a) Sobre algunos lugares comunes relativos a la enseñanza y la investigación en la universidad. *Revista de la Educación Superior* (ANUIES) *XXXIV(4, 136):* 165-175. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>, aunque con la errata abominable del segundo apellido ("Guerrero" en lugar de "Carretero").]

—— (2005b) Every Socratic dialogue is about ethics. En: *Socratic Dialogue and Ethics*, coord. por J.P. Brune y D. Krohn, pp. 42-52. Francfort del Meno: Lit Verlag.

—— (2006a) La fisiología filosófica de Descartes: entre el mecanicismo y el dualismo. *Areté: Revista de Filosofía XVIII(1):* 77-119.

—— (2006b) On the ethics and economics of organized citizenship. *Organization: The Critical Journal of Organization, Theory and Society 13(4):* 569-587.

—— (2006c) Reseña de Anderson 2004. *Espiral: Estudios de Estado y Sociedad XII(35):* 183-192. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]

—— (2007a) *Diálogo sobre el bien*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

—— (2007[b]) La responsabilidad social de las empresas: una propuesta de modelo. *Revista Mexicana de Sociología 69(3)* 485-516.

—— (2008[a]) El nuevo virtuismo empresarial: ¿prurito, pundonor o propaganda? *Espiral: Estudios sobre Estado y Sociedad XIV(42):* 217-233. [Disponible en <redalyc.uaemex.mx>.]

—— (2008[b]) Los modelos en las ciencias sociales. En: *Cómo hacer las ciencias sociales: antología de ejemplos y preceptos en homenaje a Fernando Pozos Ponce*, pp. 347-411. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

—— (en curso de publicación[a]) Leading a philosophical life in dark times: the case of Leonard Nelson and his followers. En: *Philosophy as a way of life, in honour of Pierre Hadot*, coord. por Michael Chase. Oxford: Basil Blackwell.

—— (en curso de publicación[b]) *Lecciones elementales de lingüística para profesionales de la educación especial*. México: Editorial Santillana (coedición con la Universidad de Guadalajara).

—— (en curso de publicación[c]) Sobre la disociación entre marco teórico y datos empíricos. *Renglones: Revista de Ciencias Sociales y Humanidades* (ITESO), próxima aparición.

—— & Patricia Shipley (2002) From value conflicts to multiple mandates: on organising ethical knowledge and its paradoxes. En: *Management and organisation paradoxes,* coord. por S.R. Clegg, pp. 139-161. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.

LEBERGOTT, Stanley (1993) *Pursuing happiness: American consumers in the twentieth century*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

LEPSCHY, Giulio (1990, 1994) *Storia della linguistica*, vols. 1, 2 y 3. Boloña: Il Mulino. [Traducción inglesa como *History of linguistics* (5 vols., Londres, Longman, 1994-1998).]

LEVITT, Steven D. & Stephen J. DUBNER (2005) *Freakonomics: a rogue economist explores the hidden side of everything*. Nueva York: William Morrow.

LEWIS, David K. & Stephanie R. LEWIS (1970) Holes. *Australasian Journal of Philosophy 48(2):* 206-212. [Reimpreso en *David Lewis: Philosophical Papers, vol. 1, pp. 3-9.* Nueva York: Oxford University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

LEWONTIN, Richard (1998[a]) Survival of the nicest? *The New York Review of Books 45(16):* 59-63.

—— (1998[b]) The evolution of cognition: questions we will never answer. En: *An invitation to cognitive science*, coord. por D.N. Osherson, 2a edición, vol. 4: *Methods, models, and conceptual issues*, coord. por D. Searborough & S. Sternberg, pp. 107-132. Cambridge (MA): the MIT Press.

LIBET, Benjamin (2004) *Mind time: the temporal factor in consciousness*. Cambridge (MA): Harvard University Press, 2004.

—— et al. (1985) Unconscious cerebral initiative and the role of conscious will in voluntary action, with peer commentaries and reply. *Behavioral and Brain Sciences 8(4):* 529-66.

——, Curtis A. GLEASON, Elwood W. WRIGHT & Dennis K. PEARL (1983) Time of conscious intention to act in relation to onset of cerebral activity (readiness potential): the unconscious initiation of a freely voluntary act. *Brain 106(3):* 623-642.

——, Elwood W. WRIGHT & Curtis A. GLEASON (1982) Readiness potentials preceding unrestricted spontaneous and preplanned voluntary acts. *Electroencephalography and Clinical Neurophysiology 54(3):* 322-325.

LOMBORG, Bjorn (2001) *The skeptical environmentalist: measuring the real state of the world*. Nueva York: Cambridge University Press.

LOPREATO, Joseph (1984) *Human nature and biocultural evolution*. Boston: Allen & Unwin.

LORENZEN, Paul (1961) Das Begründungsproblem der Geometrie als Wissenschaft der räumlichen Ordnung. *Philosophia Naturalis 4(1):* 415-431. [Reimpreso en: *Methodisches Denken*, Francfort del Meno, Suhrkamp Verag, 1974, pp. 120-141.]

—— (1976) Eine Revision der Einstein'schen Revision. Manuscrito publicado por vez primera en: *Theorie der technischen und politische Vernunft*, pp. 93-103. Stuttgart: Reclam.

LÜCKE, Friedrich, ed. (1838) *Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke*, División I: *Zur Theologie*, vol. 7: *Hermeneutik und Kritik mit*

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

besonderer Beziehung auf das Neue Testament. Berlín: G. Reimer. [Edición disponible en <books.google.com>.]

LUNT, Peter & Adrian FURNHAM, coords. (1996) *Economic socialization: the economic beliefs and behaviours of young people*. Cheltenham (UK): Edward Elgar.

MACMURRAY, John (1957) *The self as agent*. Londres: Faber & Faber.

MADDISON, Angus (2001, 2003) *The world economy*, vols. 1 (*A millennial perspective*) y 2 (*Historical statistics*). París: OECD.

MANN, Wolfgang-Rainer (2000) *The discovery of things: Aristotle's 'Categories' and their context*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

MARROU, Henri-Irénée (1948) *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*. Paris: Seuil.

MARTIN, Josef (1974) *Antike Rhetorik: Technik und Methode*. Munich: C.H. Beck.

MARTINET, André (1957) Arbitraire linguistique et double articulation. *Cahiers Ferdinand de Saussure 15:* 105-116.

MAUSS, Marcel, ed. (1937) Morale professionnelle : trois leçons extraites d'un Cours d'Émile Durkheim de *Morale civique et professionnelle* (1898-1900). *Revue de Métaphysique et de Morale 44(3):* 527-544, *44(4):* 711-738. [Reimpreso en *Émile Durkheim: Leçons de sociologie*, ed. por H.N. Kubali, pp. 41-78. París: Presses Universitaires de France.]

MCCAULEY, Robert N. & E. Thomas LAWSON (2002) *Bringing ritual to mind: psychological foundations of cultural forms*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

MCCLELLAND, Kent A. & Thomas J. FARARO, coords. (2007) *Purpose, meaning, and action: control systems theories in sociology*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

MCCLOSKEY, Deirdre (2006) *The bourgeois virtues: ethics of an age of commerce*. Chicago: The University of Chicago Press.

MCCULLOCH, Warren S. (1961) What is a number, that a man may know it, and a man, that he may know a number? *General Semantics Bulletin 26/27:* 7-18. [Reimpreso como cap. 1 de *Embodiments of mind* (Cambridge, MA, The MIT Press, 1965, pp. 1-18).]

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

McDowell, John (1994) *Mind and world*. Cambridge (MA): Harvard University Press.

McGinn, Colin (1993) *Problems in philosophy: the limits of inquiry*. Oxford: Blackwell.

McKenzie, Richard B. & Gordon Tullock (1975) *The new world of economics*. Nueva York: McGraw-Hill.

Merleau-Ponty, Maurice (1942) *La structure du comportement*. París: Presses Universitaires de France.

—— (1945) *Phénoménologie de la perception*. París: Gallimard.

Merton, Robert K. (1957) The role-set: problems in sociological theory. *The British Journal of Sociology 8(2):* 106-120.

Michotte, Albert (1954) *La perception de la causalité*. 2ª edición. Lovaina: Publications Universitaires de Louvain.

Miller, Gary J. (1992) *Managerial dilemmas: the political economy of hierarchy*. Nueva York: Cambridge University Press.

Minkler, Lanse (2008) *Integrity and agreement: economics when principles also matter*. Ann Arbor: The University of Michigan Press.

Mises, Ludwig Von (1957) *Therry and history: an interpretation of social and economic evolution*. New Haven (CT): Yale University Press.

Mittelstaedt, Peter (1976) *Philosophische Probleme der modernen Physik*. 5ª edición. Mannheim: Bibliographisches Institut Wissenchaftsverlag.

Molinari, Gustave de (1849) *Les soirées de la rue Saint-Lazare: Entretiens sur les lois économiques et défense de la propriété*. París: Guillaumin et Cie. [Texto disponible en <www.institutmolinari.org>.]

Mommsen, Theodor (1888) *Römische Geschichte*, vol. I (*Bis zur Schlacht von Pydna*). 8ª edición. Berlin: Weidmannsche Buchhandlung. [Edición disponible en <www.archive.org>.]

Mommsen, Wolfgang J. & Wolfgang Schluchter, eds. (1992) *Max Weber: Wissenschaft als Beruf-Politik als Beruf*. (*Max-Weber-Gesamtausgabe*, vol. 17.) Tubinga: J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). [Los discursos originales fueron pronunciados en 1917 y 1919 respectivamente; el texto de ambos está disponible en <www.textlog.de>; una buena parte de la vieja edición coordinada por Marianne Weber, incluidos estos

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

dos textos, está disponible ahora en <http://141.89.99.185:8080/uni/professuren/e06/a/a/ha/inhalt> bajo la rúbrica "potsdamer Internet-ausgabe".]

MONTES, Leónidas (2003) Das Adam Smith Problem: its origins, the stages of the current debate, and one implication for our understanding of sympathy. *Journal of the History of Economic Thought 25(1):* 63-90.

MOREL, Christian (2002) *Les décisions absurdes: sociologie des erreurs radicales et persistantes*. París: Gallimard.

MORENO CLAROS, Luis Fernando, trad. (1997) *Arthur Schopenhauer: Dialéctica erística, o el arte de tener razón, expuesta en 38 estratagemas*, Madrid: Trotta. [El manuscrito original alemán fue escrito alrededor de 1830 y publicado por vez primera póstumamente en 1864; puede leerse el texto en el original y con traducción paralela al inglés en <coolhaus.de/art-of-controversy/>.]

MYERS, David G. (2002) *Intuition: its powers and perils*. New Haven (CT): Yale University Press.

NAGEL, Thomas (1991) *Equality and partiality*. Nueva York: Oxford University Press.

—— (2002) *The myth of ownership: taxes and justice*. Nueva York: Oxford University Press.

NELSON, Leonard (1908) Über das sogenannte Erkenntnisproblem. *Abhandlungen der Friesschen Schule N.F. 2(4):* 413-818.

—— (1924) *System der philosophischen Rechtslehre und Politik*. Gotinga: Verlag Öffentliches Leben.

—— (1929) Die sokratische Methode. *Abhandlungen der Fries'schen Schule N.F. 5(1):* 21-78.

NELSON, Rolf & Stephen E. PALMER (2001) Of holes and wholes: the perception of surrounded regions. *Perception 30(10):* 1213-1226.

NETTLE, Daniel (2007) *Personality: what makes you the way you are*. Oxford: Oxford University Press.

NEWCOMB, Simon (1877) *The ABC of finance; or, the money and labor questions familiarly explained to common people, in short and easy lessons*. Nueva York: Harper & Brothers. [Edición disponible en <moa.cit.cornell.edu/moa/>.]

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

NEWMAN, John Henry (1870) *Essay in aid of a grammar of assent*. Londres: Macmillan. [Texto disponible en <www.newmanreader.org>.]

NIEDZIELSKI, Nancy A. & Dennis R. PRESTON, coords. (2000) *Folk linguistics*. Berlín: Walter de Gruyter.

NODDINS, Nel (1984) *Caring: a feminine approach to ethics and moral education*. Berkeley (CA): University of California Press.

NORIEGA UREÑA, Fernando Antonio (2001) *Macroeconomía para el desarrollo: teoría de la inexistencia del mercado de trabajo*. México: McGraw-Hill.

—— (2006) *Economía para no economistas*. México: Ciencia Nueva Editores.

NOZICK, Robert (1974) *Anarchy, state, and utopia*. Oxford: Basil Blackwell.

NORRETRANDER, Tor (1998) *The user illusion: cutting consciousness down to size*. Londres: Allen Lane. [La edición danesa original data de 1991.]

NUSSBAUM, Martha C. (1986) *The fragility of goodness: luck and ethics in Greek tragedy and philosophy*. Nueva York: Cambridge University Press.

O'NEILL, Onora (2000) *Bounds of justice*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

OAKESHOTT, Michael (1959) *The voice of poetry in the conversation of mankind*. Londres: Bowes & Bowes. [Reimpreso en *Rationalism in politics and other essays* (Indianápolis, Liberty Fund, 1991, pp. 488-541).]

OAKSFORD, Mike & Nick CHATER (2007) *Bayesian rationality: the probabilistic approach to human reasoning*. Oxford: Oxford University Press.

OBORNE, David J., Rene BRANTON, Fernando LEAL, Pat SHIPLEY & Tom STEWART, eds. y coords. (1993) *Person-centred ergonomics: The Brantonian view of human factors*. Londres: Taylor & Francis.

OEHLER, Klaus, trad. y com. (1997) *Aristoteles: Kategorien*. 3ª edición. Berlín: Akademie Verlag.

OFEK, Haim (2001) *Second nature: economic origins of human evolution*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

OLSON, Mancur (1993) Dictatorship, democracy, and development. *American Political Science Review 87(3):* 567-576.

—— & Satu Kähkönen, coords. (2000) *A not-so-dismal science: a broader view of economies and societies*. Nueva York: Oxford University Press.

ONCKEN, August (1897) The consistency of Adam Smith. *The Economic Journal 7(27) :* 443-450.

OPPENHEIMER, Franz (1907) *Der Staat*. Francfort del Meno: Rütten und Loening. [Texto disponible en el original alemán y en traducción al inglés en <www.franz-oppenheimer.de>.]

PARETO, Vilfredo (1896, 1897) *Cours d'économie politique*, vols. I y II. Lausana: Rouge.

—— (1902, 1903) *Les systèmes socialistes*, vols. I y II. París: Giard & Brière.

—— (1906) *Manuale di economia politica: con una introduzione alla scienza sociale*. Milán: Società Editrice Libraria. [La edición de 1919 está disponible en <www.archive.org>.]

—— (1907) L'économie et la sociologie au point de vue scientifique. *Rivista di Scienza: Organo Internazionale di Sintesi Scientifica 1(2):* 293-312. [Reimpreso en *Marxisme et économie pure* (ed. por Giovanni Busino, Ginebra, Droz, 2ª edición, 1987, pp. 147-161).]

—— (1913) Il massimo di utilità per una collettività in sociologia. *Giornale degli Economisti 46 (Serie Terza, Anno XXIV):* 338-341. [Reimpreso en *Écrits sociologiques mineurs* (ed. por Giovanni Busino, Ginebra, Droz, 1980, pp. 601-605).]

—— (1916) *Trattato di sociologia generale*, 2 vols. Florencia: Barbèra. [Traducción al francés de Pierre Boven supervisada por el autor: *Traité de sociologie générale*, 2 vols., París, Payot, 1917-1919, disponible en <classiques.uqac.ca>. Traducción al inglés de Andrew Bongiorno y Arthur Livingston: *The mind and society*, 4 vols., Nueva York, Harcourt Brace & Co., 1935; parcialmente disponible en <www.archive.org>. En esa misma página está disponible el resumen del *Trattato* que hizo Giulio Farina bajo el título *Compendio di sociologia generale*, publicado en 1920.]

Copyrighted material
http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

PARKER, Philip M. (1997) *Cross-cultural statistical encyclopedia of the world*, 4 vols. Westport (CT): Greenwood Press.

PARRY, Milman (1928) *L'epithète traditionelle dans Homère*. Paris: Les Belles Lettres.

PAULESU, Eraldo, Jean-François DÉMONET, Ferruccio FAZIO, Eamon MCCRORY, Valerie CHANOINE, Nicky BRUNSWICK, Stefano F. CAPPA, Giulio COSSU, Michel HABIB, Chris D. FRITH & Uta FRITH (2001) Dyslexia: cultural diversity and biological unity. *Science 291(5511):* 2165-2167.

PECKHAUS, Volker (2001) "Mein Glaubensbekenntnis". Leonard Nelsons Brief an David Hilbert. En: *Mathematik im Wandel: Anregungen zu einem fächerübergreifenden Mathematikunterricht*, coord. por Michael Toepell, vol. 2, pp. 335–346. Hildesheim: Verlag Franzbecker. [Texto disponible en <www.uni-paderborn.de/en/fakultaeten/kw/institute-einrichtungen/institut-fuer-humanwissenschaften/philosophie/personal/peckhaus/ schriftenverzeichnis/>.]

PEIRCE, Charles S. (1878) Illustrations of the logic of science. *Popular Science Monthly XI:* 1-15, 286-302, 604-615, 705-718; *XII:* 203-217, 470-482. [Esta revista está disponible en <www.archive.org>.]

—— (1905) What pragmatism is. *The Monist 15(2):* 161-181. [Los primeros números de esta revista, incluyendo éste, están disponibles en <www.archive.org>.]

PENNER, Terry (1987) *The ascent from nominalism: some existence arguments in Plato's middle dialogues*. Dordrecht (NL): Reidel.

PEREDO, Alicia (2002) *De lectura, lectores, textos y contextos: una aproximación sociocognoscitiva*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.

PERELMAN, Chaïm (1945) *De la justice*. Bruselas: Office de Publicité.

—— & Lucie OLBRECHTS-TYTECA (1958) *La nouvelle rhétorique: traité de l'argumentation*. París: Presses Universitaires de France.

PERFETTI, Charles A., Li Hai TAN & Wai Ting SIOK (2006) Brain-behavior relations in reading and dyslexia: Implications of Chinese results. *Brain and Language 98(3):* 344-346.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

PERSICO, Nicola, Andrew POSTLEWAITE & Dan SILVERMAN (2004) The effect of adolescent experience on labor market outcomes: the case of height. *The Journal of Political Economy 112(5):* 1019-53.

PFEIFFER, Rudolf (1968) *History of classical scholarship*. Oxford: Clarendon Press.

PIAGET, Jean (1932) *Le jugement moral chez l'enfant*. París: Félix Alcan.

—— (1965) *Sagesse et illusions de la philosophie*. París: Presses Universitaires de France.

PIATTELLI-PALMARINI, Massimo (1994) *Inevitable illusions : how mistakes of reason rule our minds*. Nueva York: John Wiley.

PINKER, Steve (2003) *The blank slate: the modern denial of human nature*. Nueva York: Viking.

PIZZUTO, Elena, Paola PIETRANDREA & Raffaele SIMONE, coords. (2007) *Verbal and signed languages: comparing structures, constructs and methodologies*. Berlín: Mouton de Gruyter.

POLANYI, Michael (1951) *The logic of liberty: reflections and rejoinders*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

—— (1958) *Personal knowledge: towards a post-critical philosophy*. Londres: Routledge.

POMEAU, René, ed. (1964) *Voltaire: Lettres philosophiques*. París: Garnier Flammarion.

PÖPPEL, Ernst (1997) *Grenzen des Bewußtseins*. Francfort del Meno: Insel Verlag.

POPPER, Karl (1972) *Objective knowledge: an evolutionary approach*. Oxford: Clarendon Press.

—— (1982) *The open universe: an argument for indeterminism*. Londres: Hutchinson.

PORTER, Theodore M. & Dorothy ROSS, coords. (2003) *The Cambridge history of science*, vol. 7: *The modern social sciences*. Nueva York: Cambridge University Press.

POSNER, Richard L. (2007) *Economic analysis of law*. 7ª edición. Boston: Wolters Kluwer.

POVINELLI, Daniel J. (2000) *Folk physics for apes: the chimpanzee's theory of how the world works*. Nueva York: Oxford University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

PRIOR, Arthur N. (1976) *The doctrine of propositions and terms*. Londres: Duckworth.

QUETELET, Adolphe (1835) *Sur l'homme et le développement de ses facultés, ou Essai de physique sociale*, 2 vols. Paris: Bachelier. [Edición disponible en <www.gallica2.bnf.org>.]

RADICK, Gregory (2003) Is the theory of natural selection independent of its history? En: *The Cambridge companion to Charles Darwin*, coord. por J. Hodge & G. Radick, pp. 143-167. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

RADNITZKY, Gerard, coord. (1987) *Economic imperialism: the economic method applied outside the field of economics*. Nueva York: Paragon.

——, coord. (1992) *Universal economics: assessing the achievements*. Nueva York: Paragon.

RAJAN, Raghuram G. & Luigi ZINGALES (1998) Power in a theory of the firm. *Quarterly Journal of Economics 113(2):* 387-432.

—— & —— (2001) The influence of the financial revolution on the nature of firms. *American Economic Review 91(2):* 206-207.

RAMACHANDRAN, Vilayanur S. & Sandra BLAKESLEE (1998) *Phantoms in the brain*. Nueva York: Morrow.

RAMUS, Franck, Stuart ROSEN, Steven C. DAKIN, Brian L. DAY, Juan M. CASTELLOTE, Sarah WHITE & Uta FRITH (2003) Theories of developmental dyslexia: insights from a multiple case study of dyslexic adults. *Brain 126(4):* 841-865.

RAPACHOLI, Betty & Virginia SLAUGHTER, coords. (2003) *Individual differences in theory of mind: implications for typical and atypical development*. Nueva York: Psychology Press.

RATEY, John J. & Catherine JOHNSON (1997) *Shadow syndromes*. Nueva York: Pantheon.

RAWLS, John (1971) *A theory of justice*. Nueva York: Oxford University Press.

REED, Edward S. Reed (1997) *From soul to mind: the emergence of psychology, from Erasmus Darwin to William James*. New Haven (CT): Yale University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

RESNIK, Michael D. (1974) The Frege-Hilbert controversy. *Philosophy and Phenomenological Research 34(3):* 386-403.

RESNICK, Lauren B., John M. LEVINE & Stephanie D. TEASLEY, coords. (1991) *Perspectives on socially shared cognition*. Washington (DC): American Psychological Association.

RIDLEY, Matt (2003) *Nature via nurture: genes, experience, and what makes us human*. Nueva York: HarperCollins.

RISTAU, Carolyn A., coord. (1991) *Cognitive ethology: the minds of other animals*. Hillsdale (NJ): Lawrence Erlbaum.

RODRIGO, María José, Armando Rodríguez & Javier Marrero (1993) *Las teorías implícitas: una aproximación al conocimiento cotidiano*. Madrid: Visor.

ROEMER, Andrés, ed. y coord. (2000) *Derecho y economía: una revisión de la literatura*. México: Fondo de Cultura Económica.

ROITBLAT, Herbert L. & Jean-Arcady MEYER, coords. (1995) *Comparative approaches to cognitive science*. Cambridge (MA): The MIT Press.

ROSENBERG, Alexander (1995) *Philosophy of social science*, 2ª edición. Boulder (CO): Westview Press.

ROSENBROCK, Haroll H. (1990) *Machines with a purpose*. Nueva York: Oxford University Press.

ROSENFELD, Israel (1992) *The strange, familiar, and forgotten: an anatomy of consciousness*. Nueva York: Knopf.

ROSS, Alf (1933) *Kritik der sogenannten praktischen Erkenntnis*. Leipzig: Felix Meiner.

—— (1959) *On law and justice*. Berkeley (CA): The University of California Press. [El original en danés data de 1953.]

ROTH, Gerhard (2001) *Fühlen, Denken, Handeln: Wie das Gehirn unser Verhalten steuert*. Francfort del Meno: Suhrkamp Verlag.

ROTHBARD, Murray (1990) Concepts of the role of intellectuals in social change: toward laissez faire. *Journal of Libertarian Studies 9(2):* 43-67.

ROWE, David C. (1994) *The limits of family influence: genes, experience, and behavior*. Nueva York: The Guilford Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

RUBIN, Paul H. (2002) *Darwinian politics: the evolutionary origin of freedom*. New Brunswick (NJ): Rutgers University Press.

—— (2003) Folk economics. *Southern Economic Journal 70(1):* 157-171.

RYLE, Gilbert (1949) *The concept of mind*. Londres: Hutchinson.

—— (1966) *Plato's progress*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

SACKS, Oliver (1984) *A leg to stand on*. Nueva York: Simon & Schuster.

—— (1985) *The man who mistook his wife for a hat and other clinical tales*. Nueva York: Summit Books.

—— (1989) *Seeing voices: a journey into the world of the deaf*. Berkeley (CA): The University of California Press.

SAINT-SIMON, Henri (1821) *Du système industriel*. París: Antoine-Augustin Renouard.

SALA I MARTÍN, Xavier (2002) *Economía liberal para no economistas y no liberales*. Barcelona: Plaza & Janés Editores.

SALMERÓN, Fernando, coord. (1982) *Obras completas de José Gaos*, vol. XII: *De la filosofía*. México: UNAM.

——, coord. (1992) *Obras completas de José Gaos*, vol. XIII: *Del hombre*. México: UNAM.

——, coord. (1995) *Obras completas de José Gaos*, vol. II: *Orígenes de la filosofía y de su historia – Antología de la filosofía griega – El significado de Lambda – Páginas adicionales*. México: UNAM.

SAMAR, Vincent J., Ila PARASNIS & Gerald P. BERENT (2002) Deaf poor readers' pattern reversal visual evoked potentials suggest magnocellular system deficits: implications for diagnostic neuroimaging of dyslexia in deaf individuals. *Brain and Language 80(1):* 21-44.

SÁNCHEZ GONZÁLEZ, Manuel (2006) *Economía mexicana para desencantados*. México: Fondo de Cultura Económica.

SANDLER, Todd (2001) *Economic concepts for the social sciences*. Nueva York: Cambridge University Press

SANDLER, Wendy, Irit MEIR, Carol PADDEN & Mark ARONOFF (2005) The emergence of grammar: systematic structure in a new language. *Proceedings of the National Academy of Sciences 102(7):* 2661-2665.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

SANDLER, Wendy & Diane LILLO-MARTIN (2006) *Sign language and linguistic universals*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

SANDYS, John E. (1915) *A short history of classical scholarship*. Cambridge (UK): Cambridge University Press. [Compendio de una obra en tres volúmenes, el primero de los cuales trata el periodo antiguo y medieval y de él existen tres ediciones, publicadas en 1903, 1906 y 1921; de los otros dos volúmenes, que se ocupan del periodo moderno, sólo hubo una edición, publicada en 1908. Todas las ediciones están disponibles en <www.archive.org>.]

SAY, Jean-Baptiste (1815) *Catéchisme d'économie politique, ou Instruction familière qui montre de quelle façon les richesses sont produites, distribuées et consommées dans la société – Ouvrage fondé sur les faits, et utile aux différentes classes d'hommes, en ce qu'il indique les avantages que chacun peut retirer de sa position et de ses talens*. París: Crapelet. [Texto disponible en <classiques.uqac.ca>

SCHLEIERMACHER, Friedrich (1829) Über den Begriff der Hermeneutik mit Bezug auf F.A. Wolf's Andeutungen und Ast's Lehrbuch. [Dos conferencias magistrales dictadas a la Academia de Ciencias de Berlín el 13 de agosto y el 22 de octubre de 1829, y publicadas por vez primera en *Friedrich Schleiermacher's sämmtliche Werke* (División III: *Zur Philosophie*, vol. 3: *Reden und Abhandlungen*, ed. por L. Jonas, Berlín, G. Reimer, 1835, pp. 344-386), edición disponible en <books.google.com>.]

SCHMIDT, Nicole D. (1995) *Philosophie und Psychologie: Trennungsgeschichte, Dogmen und Perspektiven*. Reinbek bei Hamburg: Rowohlt.

SCHMIDTZ, David (2006) *Elements of justice*. Nueva York: Cambridge University Press.

SCHUMPETER, Joseph A. (1954) *History of economic analysis*. Nueva York: Oxford University Press.

SEABRIGHT, Paul (2004) *The company of strangers: a natural history of economic life*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

SENGHAS, Ann, Sotaro KITA & Aslı ÖZYÜREK (2004) Children creating core properties of language: evidence from an emerging sign language in Nicaragua. *Science 305(5691):* 1779-1782.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

SHAVELL, Steven (2004) *Foundations of economic analysis of law*. Cambridge (MA): The Belknap Press.

SHAYWITZ, Sally (2003) *Overcoming dyslexia*. Nueva York: Knopf.

——, Robin MORRIS & Bennett A. SHAYWITZ (2008) The education of dyslexic children from childhood to young adulthood. *Annual Review of Psychology 59:* 451–75.

SHIPLEY, Pat & Fernando LEAL (1991) The active self: beyond dualism. *History and Philosophy of Psychology Newsletter 13:* 4-16. [Reimpreso en 2000 en *Occasional Working Papers in Ethics and the Critical Philosophy 2:* 19-26.]

SIEBERT, Horst (2001) *Der Kobra-Effekt: wie man Irrwege der Wirtschaftspolitik vermeidet*. Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt.

SIMON, Herbert S. (1981) *The sciences of the artificial*, 2ª edición. Cambridge (MA): The MIT Press.

SIMON, Julian L., coord. (1995) *The state of humanity*. Oxford: Basil Blackwell

——, coord. (1996) *The ultimate resource*, 2ª edición. Princeton (NJ): Princeton University Pres.

SIMONNOT, Philippe (1998) *39 leçons d'économie contemporaine*. Paris: Gallimard.

SINGLETON, William T., coord. (1978, 1979, 1981, 1983) *The study of real skills*, 4 vols. Lancaster (UK): MTP Press.

SIOK, Wai Ting, Charles A. PERFETTI, Zhen JIN & Li Hai TAN (2004) Biological abnormality of impaired reading is constrained by culture. *Nature 431(7004):* 71-76.

SKOUSEN, Mark (2002) *The power of economic thinking: how the new imperial science of economics has invaded and transformed politics, finance, history, law, religion, and other social sciences*. Irvington-on-Hudson (NY): Foundation for Economic Education.

SLOMAN, Steven (2005) *Causal models: how people think about the world and its alternatives*. Nueva York: Oxford University Press.

SMALL, Albion W. (1895ª) The relation of sociology to economics. *The Journal of Political Economy 3(2):* 169-184.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

—— (1895[b]) The relation of sociology to economics. *Publications of the American Economic Association 10(3):* 106-117.

SMITH, Roger (1997) *The Fontana history of the human sciences*. Londres: Fontana.

SMITH, Vernon L. (2003) Constructivist and ecological rationality in economics. *American Economic Review 93(3):* 465-508.

—— (2008) *Rationality in economics: constructivist and ecological forms*. Nueva York: Cambridge University Press.

SNOWLING, Margaret J. & Marianna E. HAYIOU-THOMAS (2006) The dyslexia spectrum: continuities between reading, speech, and language impairments. *Topics in Language Disorders 26(2):* 110-126.

SOMMERS, Tamler (2007) The illusion of freedom evolves. En: *Distributed cognition and the will*, coord. por D. Ross, D. Spurrett, H. Kincaid & G.L. Stephens, pp. 61-75. Cambridge (MA): The MIT Press.

SOREL, Georges (1908) *Réflexions sur la violence*. París: M. Rivière.

SOWELL, Thomas (1994) *Race and culture: a world view*. Nueva York: Basic Books.

—— (1996) *Migrations and cultures: a world view*. Nueva York: Basic Books.

—— (1998) *Conquests and cultures: an international history*. Nueva York: Basic Books.

—— (2008) *Economic facts and fallacies*. Nueva York: Basic Books.

STANOVICH, Keith E. (2004) *The robot's rebellion: finding meaning in the age of Darwin*. Chicago: The University of Chicago Press.

STARK, Rodney & Roger FINKE (2000) *Acts of faith: explaining the human side of religion*. Berkeley: University of California Press.

STEINER, Philippe (1999) Exploitation généralisée ou spoliation réciproque? De Marx à Roemer en passant par Pareto. En: *Pareto aujourd'hui*, coord. por A. Bouvier, pp. 153-175. París, Presses Universitaires de France.

STRAWSON, Peter F. (1959) *Individuals: an essay in descriptive metaphysics*. Londres: Methuen.

—— (1966) *The bounds of sense: an essay on Kant's critique of pure reason*. Londres: Methuen.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

SUMNER, William Graham (1883) *What social classes owe to each other*. Nueva York: Harper & Brothers.

SUTHERLAND, Stuart (1992) *Irrationality: the enemy within*. Londres: Constable.

TALLIS, Frank (2002) *Hidden minds: a history of the unconscious*. Londres: Profile Books.

TEICHGRAEBER, III, Richard (1981) Rethinking das Adam Smith Problem. *The Journal of British Studies 20(2):* 106-123.

THALER, Richard H. & Cass R. SUNSTEIN (2008) *Nudge: improving decisions about health, wealth, and happiness*. New Haven (CT): Yale University Press.

THELEN, Esther & Linda B. SMITH (1994) *A dynamic systems approach to the development of cognition and action*. Cambridge (MA): The MIT Press.

THORBURN, William M. (1918) The myth of Occam's razor. *Mind N.S. 27(107):* 345-353.

TILLY, Charles (1985) War making and state making as organised crime. En: *Bringing the state back in*, coord. por P.R. Evans, D. Rueschemeyer & T. Skocpol, pp. 169-191. Nueva York: Cambridge University Press.

TOOBY, John & Leda COSMIDES, coords. (1992) *The adapted mind: evolutionary psychology and the evolution of culture*. Nueva York: Oxford University Press.

TOPITSCH, Ernst (1960) Über Leerformeln. En: *Probleme der Wissenschaftstheorie: Festschrift für Victor Kraft*, coord. por E. Topitsch, pp. 233-264. Viena: Springer.

TOULMIN, Stephen (1950) *An examination of the place of reason in ethics*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

—— (1958) *The uses of argument*. Cambridge (UK): Cambridge University Press.

TRONTO, Joan C. (1993) *Moral boundaries: a political argument for an ethic of care*. Nueva York: Routledge.

TULLOCK, Gordon (2005) *The rent seeking society*. Indianápolis: Liberty Fund.

—— (2006) *Economics without frontiers*. Indianápolis: Liberty Fund.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Ubel, Peter A. (2000) *Pricing life: why it's time for health care rationing*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Vendryès, Pierre (1973) *Vers la théorie de l'homme*. París: Presses Universitaires de France.

Vermeij, Geerat J. (2004) *Nature: an economic history*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

Viehweg, Theodor (1953) *Topik und Jurisprudenz*. Munich: C.H. Beck.

Voltaire (1778) *Letters concerning the English nation: a new edition*. Londres: Tonson, Midwinter, Cooper & Hodges. [Edición disponible en <books.google.com>.]

Vyse, Stuart A. (1997) *Believing in magic: the psychology of superstition*. Nueva York: Oxford University Press.

Wardy, Robert (2000) *Aristotle in China: language, categories and translation*. Nueva York: Cambridge University Press.

Wegner, Daniel M. (2002) *The illusion of conscious will*. Cambridge (MA): The MIT Press.

Weiskrantz, Lawrence (1986) *Blindsight: a case study and its implications*. Nueva York: Oxford University Press.

—— (1997) *Consciousness lost and found*. Nueva York: Oxford University Press.

Wertheimer, Max (1961) *Productive thinking*, 2ª edición. Londres: Tavistock.

White, Sarah, Elizabeth Milne, Stuart Rosen, Peter Hansen, John Swettenham, Uta Frith & Franck Ramus, et al. (2006) The role of sensorimotor impairments in dyslexia: a multiple case study of dyslexic children–with peer commentaries and reply. *Developmental Science 9(3)*: 237-269.

Whitehouse, Harvey (2004) *Modes of religiosity: a cognitive theory of religious transmission*. Walnut Creek (CA): AltaMira Press.

Wildauer, Tobias (1877, 1879) *Die Psychologie des Willens bei Sokrates, Platon und Aristoteles*, partes I (*Sokrates' Lehre vom Willen*) y II (*Platons Lehre vom Willen*). Innsbruck: Verlag der Wagner'schen Universitäts-Buchhandlung. [La tercera parte, sobre Aristóteles,

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

no fue nunca publicada. Las otras dos están disponibles en <www.archive.org>.]

WILSON, David Sloan (2002) *Darwin's cathedral: evolution, religion, and the nature of society*. Chicago: The University of Chicago Press.

WILSON, Timothy D. (2002) *Strangers to ourselves: discovering the adaptive unconscious*. Cambridge (MA): The Belknap Press.

WOLPERT, Lewis (1992) *The unnatural nature of science*. Londres: Faber & Faber.

YOUNG, H. Peyton (1994) *Equity: in theory and practice*. Princeton (NJ): Princeton University Press.

ZAID, Gabriel (1979) *El progreso improductivo*. México: Siglo Veintiuno.

ZAJAC, Edward E. (1995) *Political economy of fairness*. Cambridge (MA): The MIT Press.

ZANATTA, Marcello, ed., trad. y com. (1989) *Aristotele: Le Categorie*. Milán: Rizzoli.

ZENTNER, Marcel (1995) *Die Flucht ins Vergessen: die Anfänge der Psychoanalyse Freuds bei Schopenhauer*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

ZIEGLER, Johannes C. (2006) Do differences in brain activation challenge universal theories of dyslexia? *Brain and Language 98(3):* 341-343.

——, Conrad PERRY, Anna MA-WYATT, Diana LADNER & Gerd SCHULTE-KÖRNE (2003) Developmental dyslexia in different languages: language-specific or universal? *Journal of Experimental Child Psychology 86(3):* 169-193.

ZINOVIEV, Alexander (1978) *The yawning heights*. Londres: The Bodley Head. [El texto original ruso fue publicado en Lausana en 1976].

—— (1980) *The radiant future*. Londres: The Bodley Head. [El texto original ruso fue publicado en Lausana en 1978].

ZUNSHINE, Lisa (2006) *Why we read fiction: theory of mind and the novel*. Columbus (OH): The Ohio State University Press.

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

Ensayos sobre la relación entre la filosofía y las ciencias se terminó de imprimir en noviembre de 2008 en los talleres de Editorial Pandora, S.A. de C.V. Caña 3657, Col. La Nogalera, Guadalajara, Jalisco, México.

La edición consta de 500 ejemplares más sobrantes para reposición.

Diagramación y diseño de portada:
Elba L. Padilla

Cuidado de la edición:
Pastora Rodríguez Aviñoá
Fernando Leal Carretero

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com

Copyrighted material

El filósofo, dijo alguna vez Ortega, y dijo bien, es en principio un ser inofensivo que se está muy quieto en su rincón sin molestar a nadie; pero he aquí que esa misma posición arrinconada lo hace una presa fácil, y no falta nunca quien lo acorrale y acucie para que tome la palabra y hable en público. En unos pocos casos queda huella de tales irrupciones en la tranquila rutina del filósofo bajo la especie de una publicación solicitada con amabilidad y sin arrepentimiento; pero en otros muchos casos lo más que resulta son algunas notas emborronadas y escasamente inteligibles, a veces hasta para quien las escribió.

De esta masa informe se han rescatado y pulido algunos fragmentos que al autor parecieron no carecer totalmente de mérito, sobre todo cuando a la distancia puede verse que no son *disiuncta membra*, sino que constituyen algo así como un sistema de ideas, orientado principalmente por el interés especial que tienen las ciencias para la reflexión y la vida filosóficas. Como al caballero manchego, ya repuesto de los primeros golpes, les es dado con este libro una segunda salida al mundo.

Universidad de Guadalajara
Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades

http://anochecioalamitaddeldia.blogspot.com
Copyrighted material